

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

نقض  
أوهام المادية الجدلية

دار الفكر

سَقَطَ  
أَوْ هَامَ مِنَ الْأَيَّامِ الْجَزَلِ

نَقْضُ

أَوْهَامِ الْمَادِّيَةِ الْجَدَلِيَّةِ

(الديالكتيكية)

يَتَّعِلُّ عَلَى مَوْضُوعِي، يَتَوَضَّعُ مِنْهُ لَكَيْفَ الْقِيَمَةِ الْعَلَمِيَّةِ لِلْمَادِّيَةِ الْجَدَلِيَّةِ،  
بِأَسْلُوبٍ رَدِّيٍّ فِيهِ الْقَدَرُ الْكُلِّيُّ مِنَ الْقَيْدِ وَالْبَسِيطِ

تَأَلَّفَ

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

دار الفكر

الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م  
الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م  
الطبعة الثالثة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م



دار الفكر  
صندوق البريد ٩٦٢  
هاتف ١١١٠٤١  
برقياً فكر  
دمشق - سوريا



## بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لقيوم السماوات والأرض ، إله لا تدركه الأبصار وهو يدرك  
الأبصار ، وهو اللطيف الخبير •

والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي بعثه الله للناس كافة معلماً  
وهادياً ونذيراً وبشيراً •

اللهم جنبني مزالق الردى ، واهدني بفيض من نورك إلى الحق الذي  
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وهبني بياناً أجلي به حقائق الكون  
وخفيات الأمور أمام كل باحث حرّ ، لا يسخر العلم لسابق إرادته ، بل يسخر  
رغبته وإرادته لمقتضيات علمه •

فإنما عليك وحدك اتكالي في كل أمر • ومنك وحدك الاستمداد في  
كل سعي وجهد •



## بين يدي هذا الكتاب

ينفرد المذهب الشيوعي ، من دون المذاهب الوضعية الأخرى ، بأن له جذوراً من الفلسفة الشاملة التي تتبنى تفسيراً معيناً للوجود والحياة بأسرها ، وفروعاً من التطبيقات الاقتصادية والاجتماعية التي تنهض على أساس من تلك الجذور . ومن ثم يختلف أسلوب الدعوة ما بين أصحاب هذا المذهب ، وأصحاب المذاهب الأخرى .

فأصحاب المذاهب الوضعية المختلفة . لا يسلكون أن يقدموا أفكارهم ومنجزاتهم للناس إلا على أنها اقتراحات يرون أنها صالحة . أما دعاة المذهب الشيوعي ، فإنما يقدمون مذهبهم للناس على أنه حتمية وضرورة ، أي على أن الزمن وطبيعة الحياة كفيلا أن يفرضه على الناس ، لأن واقع الكون والحياة الانسانية ينهض على الأسباب التي تجعل هذا المذهب حتماً لا مناص من الخضوع له !!

وهنا تكمن خطورة هذا المذهب !!

ولا بدّ أن أبادر الى تفسير هذه الجملة ، قبل أن أضيف اليها شيئاً آخر : لست أقصد بالخطورة ، أن تكون الجذور الفكرية والفلسفية لهذا المذهب ، حقيقة ثابتة ، يصدقها العقل والمنطق السليمان ، فيكون في ذلك ما يحمل الناس حملاً على اعتناق المذهب كله ، والسعي الى تطبيق أحكامه وفروعه .

إنّ هذا الاحتمال ، لا ينطوي على خطورة ما ، بل هو — إن كان ممكناً ، ويجب اذا خضعنا لمنهجية البحث الموضوعي أن نفرض أنه احتمال ممكن —

أقول : بل هو ، في هذه الحال موجب طبيعي لدراسته بدقة وتجرد ، حتى إذا رأينا في أعقاب ذلك أنه حق في ميزان البحث العلمي النزيه ، تمسكنا به ودعونا الناس جميعاً اليه • أما إذا رأينا ، على أساس من الميزان ذاته أنه باطل ووهم ، تجنبناه ودعونا الناس جميعاً الى تجنبه •

أجل •• إن احتمالاً ، من شأنه أن يدفعنا الى الدراسة والتنقيب ، لا ريب أنه يدعونا الى الغبطة والرضا ، أكثر من أن يدعونا الى نعتة بالخطورة المخيفة • إذن ، فما هو مبعث الخطورة في هذا المذهب ؟

إن مبعث الخطورة فيه ، أنه يجبر كثيراً من الناس ، ذوي الثقافة المحدودة ، بدافع نفسي مجرد ، لا الى الاقتناع به ، بل الى الانبهار به ثم الاستسلام له •

كم من أناس ، وقفت بهم ثقافتهم عند حدود معينة ، ولم تتحرر شخصياتهم بعد ، من عوامل التهويل والانبهار ، اذا ما تكرّر على مسامعهم : أن المذهب الشيعي ليس كالمذاهب الأخرى ، مجموعة أنظمة سطحية ، بل هو تفسير جديد شامل للكون والحياة بأسرها ، يقوم على منهج علمي دقيق ، هو منهج الجدلية ، في تعقب التطورات المادية ، والأحداث التاريخية - انساقوا من أزمة أنفسهم القابلة للانبهار الى الخضوع له ، ثم الانصباع به •

تلك هي الخطورة ••• خطورة انجذاب النفس الى الشيء ، بعيداً عن العقل ورقابته المنطقية الواعية !••

فما هو علاج هذه الخطورة ، خطورة استيلاء الفكرة ، أي فكرة ، على النفس ، بسلطان الانبهار والتهويل ، قفزاً فوق رقابة العقل والمنطق ؟

لا علاج لها ، سوى ايقاظ العقل والفكر الى النظر والدراسة ، بروية وموضوعية وعمق ، دون خوف من المذهب على أنفسنا ، ولا خوف منا عليه • سعى أن علينا أن نوطن أنفسنا على الانصياع للحق الذي يشته المنطق الصافي سليم ، ولا علينا حينئذ أن نتقبل هذا المذهب ، اذا اقتضى المنطق ذلك ،

أو نرفضه اذا دعانا المنطق الى ذلك .. عندئذ تنقشع عوامل الانبهار عن النفس ، وترتدّ غائلة المذهب عنها ، ليسلك الطريق الطبيعي الذي هو المرور بالعقل والمنطق أولاً .

وانتي لأذكر جيداً ، أنني أثناء دراستي الجامعية الأولى ، رأيتني أنساق شيئاً فشيئاً الى هذا الانبهار النفسي الغامض .. فلقد كنت كلما ناقشت في بعض الأنظمة الشيوعية الاقتصادية أو الاجتماعية ، قيل لي : ان لهذا النظام جذوراً من الفلسفة العلمية التي تستوعب تفسير الكون كله ، ان هنالك قانون الديالكتيك الذي كشف أخيراً عن أسرار الحياة وحل المتناقضات ، لذا ليس من السهل أن تناقش أنظمتها الفوقية بهذا القدر من البساطة في البحث ! ..

فلقد كان لهذا الكلام الذي يردد على سمعي ، سلطانه الخفي على نفسي .. ولقد كنت أقول بيني وبين نفسي : إذن فالأمر أدق مما أتصور ، ولا ريب أنه يفوق فهمي السطحي حقاً ، ورأيت أن المسألة بسبيل إلى أن تتسلل شيئاً فشيئاً إلى مكمن يقيني العقلي بوجود الله عز وجل وما يتبع ذلك من الحقائق الكونية . فما يدريني ؟ لعل هذا الذي يسمّونه « الديالكتيك » فتح جديد في آفاق العلم بأسرار الكون وما وراءه ، إذن فكل ما أحمله في عقلي من العلوم والاعتقادات قابل لأن يعاد النظر فيه ! ..

فما الذي ردّ عني غائلة هذه الخطورة التي أخذت تطوف بنفسي حيناً من الزمن ؟

إن الذي ردّها عني ردّاً صحيحاً ، هو الإقبال على قراءة جذور هذا المذهب بما أمكنني من الدقة والأناة .

ولم أكن أقصد بتلك القراءة آنذاك ، إلا أن أتبين الحق ، الذي كنت وطلت نفسي على اعتناقه ، دون أن ألثفت الى أي شيء قد يقصيني عنه ، سواء كان أسرة أو بيئة أو نقداً من مجتمع . — وتلك هي طبيعتي التي كنت ولا

أزال معتزاً بها - . ولكنني لا أكتف القارىء أنني كنت أقرأ هذا المذهب في  
نجوة من الناس ، خوفاً من تعليقاتهم وتفسيراتهم التي كنت في غنى عن سماعها  
والدخول في مناقشات معهم بسببها .

ولقد بذلت جهوداً فكرية شاقة ، بصدد استيعاب قوانين الجدلية ، كما  
يجب استيعابها ، ولقد كنت أكبر خلال ذلك ، أولئك الذين يعتقدون هذا المذهب  
ويدافعون عنه ، وأكثرهم شباب لا يزيدون على ما أنا فيه من المستوى الفكري  
والثقافي ، إذ كنت أظن أنهم لم يعتقدوا مذهبهم هذا ، إلا وقد هضموا  
أساسه الفلسفي هضمًا تاماً ، وفهموه فهماً دقيقاً ! . ولم أعلم ، الا فيما بعد ،  
أن أكثرهم ، إنما هضم المذهب في نفسه فقط عن طريق الإعجاب والانبهار ، ولم  
يدخل شيء منه في عقله عن طريق الفهم والاقتناع ! . . .

لقد كانت ثمرة قراءتي الدقيقة لجذور هذا المذهب ، أنني لم أعد منه إلا  
بخفي حنين ! . . . لقد دخلت في قراءته ، وأنا أحمل معي جعبة العقل والمنطق ،  
فارغة مهيأة ، ليس فيها أي أخلاط من شأنها أن تعيقني عن القناعة والفهم ،  
فعدت بها فارغة كما كانت اللهم إلا من أحكام جزئية يؤيدها المنطق ، ولكن  
لا يترتب عليها أي شيء ذو بال .

عدت ، لأجد يقيني بالله وصفاته ، أتم رسوخاً ، وأقوى ثباتاً ، في تربة  
المنطق الموضوعي الصافي الذي يستعلي على كل عصية أو تقليد .



إنني أقرر أن معظم المثقفين من الناس ، سمعوا بضخامة الأساس الفلسفي  
الفكري لهذا المذهب ، دون أن يقرأوا منه شيئاً ذا بال . رأوا بأعينهم قبة عظيمة  
تنهض عليها أحكام اجتماعية ونظريات اقتصادية ، دون أن يدخلوا الى هذه  
القبة فينظروا الى ما فيها ، وربما دون أن يلمسوا حتى جدران هذه القبة  
ليعلموا شيئاً من حقيقتها .

بل إنني أقول : إن كثيراً من المعتنقين لهذا المذهب والداعين اليه ، لم يقبلوا من قراءة أساسه الفلسفي هذا إلاّ على عناوين حفظراً بعض مضموناتها السطحية ، وراحوا يقارعون بها أفكار الناس ، ويهيمنون بها على نفوسهم • ولماذا يفعلون ذلك ؟ وفي سبيل أي منفعة أو غاية ؟

ترك علم ذلك لمن يريد أن يلاحقه ويبحث عنه • فليس هذا محور ما نتحدث فيه الآن •

ونحن الذين آلبنا على أنفسنا ، أن نتقاد للحق الذي يتبين لنا بمنظار المنطق السليم عن الشوائب ، أياً كان ، لا تصدنا عنه رهبة ولا تأسرنا له رغبة ، ما الذي يجب علينا فعله والحالة هذه ؟

إنه واجب واحد ، لا خيار لنا فيه ، هو أن نضع كل ما نُدعى اليه ، تحت مجهر الدرس والبحث العلمي ، ثم نحكم له أو عليه ، على ضوء النتيجة التي يوصلنا إليها هذا البحث •

إننا بهذا نتقي غائلة المهولّين والخادعين ، اذا تبين لنا أن الأمر تهويل وخداع ؛ ونضع أنفسنا موضع الشكر لهم والاتباع لدعوتهم ، إذا تبين لنا أن الأمر حقيقة ثابتة •

وانني لأشعر بهذا الواجب ، منذ حين طويل • كما أدعو اليه أصحابي وكل الذين ألتقي بهم على مقاعد الدرس أو في المحاضرات والدروس المفتوحة العامة ، في كل مناسبة •

ولكن شعوري بهذا الواجب ازداد ، بل ربما تضاعف ، في المدة الأخيرة ، عندما رأيت أن هناك من يلعب للمغامرة بقول الناس وأفكارهم ، بورقة واحدة ، هي الجدلية ، هذه الكلمة السحرية التي لا يفتأ يكررها ، ليجعل منها البرهان القاطع على صحة كل دعوى يريد إقامتها ، وعلى إبطال كل ركن يريد إبطاله • كأن الناس جميعاً ، قد انتهوا من دراساتهم العلمية للأشياء الى

أن الجدلية ميزان علمي ضروري لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ،  
فحق لمن شاء أن يجادلهم على أساسه وأن يحاكمهم الى سلطانه ٠٠١  
فأنهضني هذا الشعور ، لهذا السبب ، الى كتابة هذا البحث عن القيمة  
العلمية الموضوعية للمادية الجدلية ، مستعملاً - والله يعلم ويشهد - الموازين  
نفسها التي استعملتها ذات يوم للبحث في القيمة العلمية الموضوعية لليقين  
بوجود الله وخالقيته للكون ٠٠ وما يتبع ذلك ٠ فلئن أوصلنا هذا الميزان الى  
أن المادية الجدلية حقيقة علمية ثابتة ، فلا مناص لنا عندئذ من أن نستبدل يقيناً  
جديداً يقين قديم ٠ أما إن أوصلنا هذا الميزان الى أن المادية الجدلية ، بشكل  
كلي أو جزئي ، ليست حقيقة علمية ثابتة ، فلا مناص لنا من التمسك بالحق  
أيضاً كان ٠

وإنك لترى أنني أسميت هذا الكتاب « نقض أوهام المادية الجدلية » ٠  
فلتعلم أن اضافة الأوهام الى المادية هنا ، إضافة حقيقة على بابها ، وليست اضافة  
بيان مجازية ٠ أي ان المطلوب في هذا الكتاب نقض ما قد يكون وهماً من  
مقولات المادية الجدلية وقوانينها ، فأما ما هو حقيقة ثابتة وليس بوهم باطل ،  
فمن الخيانة بمكان أن نشغل بالأحاييل التي تستهدف نقضه ، بل يجب دعمه  
واليقين به ٠

وهكذا ، فأنا لم أقرر ، بادئ ذي بدئ ، أنني أمام مجموعة أوهام ،  
وأن علي أن أبادر الى نسفها ٠ بل القرار الذي كتبت هذا البحث على أساسه ،  
هو أننا أمام دعوى علمية فلسفية تستهدف وضع تفسير لقصة هذا الكون  
بما فيه تاريخ الانسان ، فما هي حقيقة هذه الدعوى ؟

وكما أن عليّ ألاّ أذهب فريسة الانبهار بهذه الدعوى وضخامتها ، كذلك  
ما ينبغي أن تذهب هي فريسة حكم عشوائي جائر منا ، وقرار سريع سابق على  
النظر العلمي المجرد ٠

إذن ، علينا أن نشمر عن ساعد الجد ، ونبحث في تجرد وموضوعية  
متحررة صافية ٠



وهذا هو القرار الذي قاذني الى كتابة هذا البحث ، الذي أضعه بين يدي  
الإخوة القراء على اختلاف ميولهم ومشاربهم •



ترى من هم الذين ، يعرضون عن مثل هذا القرار ، ويأبون إلاّ اعتناق  
ما سبق لهم أن اعتنقوه ، وإن كان ذلك قد تم بعيداً عن حكم العقل وسلطانة ؟  
إنهم طائفتان من الناس :

الطائفة الأولى ، تتمثل في أولئك الذين دأبوا على التذرع بالقيم والأفكار  
والمذاهب ، للوصول الى منافعهم وأغراضهم وآمالهم .. وما أكثرها ، وأكثرهم •  
الطائفة الثانية ، تتمثل في أولئك الشباب الذين يثقادون من مكان الشهوات  
في نفوسهم ، بعد أن تستثار فيهم تلك الشهوات باشعال نيرانها المهيجة التي  
تغشي على صفاء العقل والتدبر الفكري •

فأما الطائفة الأولى ، فليس في شيء من بحوث هذا الكتاب ما يجديهم ،  
ويدفعهم الى تغيير أفكارهم وواقعهم • فليس حديثي موجهاً اليهم بحال  
من الأحوال •

وأما الطائفة الثانية : فإنني أدعو أفكارهم فقط الى أن تتحسس الحقائق  
ثم تدعن لها ، سواء عليهم أخضعوا سلوكهم لإذعاناتهم الفكرية ، أم لم  
يخضعوه • إن كلاً منا قد يكون مضطراً ، لأسباب شتى ، الى الاندفاع في سلوك  
لا يؤمن بسلامته ، فلا يكون هذا الاضطرار ، بطبيعة الحال ، موجباً لتغيير  
الحقيقة الثابتة في ذهنه •

خير\* لهؤلاء الشباب ، أن يحتفظوا بحرياتهم العقلية والفكرية ، على أقل  
تقدير إن لم يجدوا أنفسهم ، قادرين على التسميق بين أعمالهم وأحكامهم العقلية ،  
في هذا الوقت •

فإن احتفاظ الانسان بقراراته العقلية ، وأفكاره التي يستيقنها ، سيفيده كثيراً ، إن لم يكن الآن ففي المستقبل القريب •

حمانا الله جميعاً من ذلّ رغبة نفسية تطفئ على حرية العقل ، ومتعنا بأعظم نعمة عرفتها الانسانية ، وهي : حرية الفكر والبحث الموضوعي •

دمشق في صباح الثلاثاء الواقع في ١ جمادى الآخرة سنة ١٣٩٨

الموافق ل ٩ أيار سنة ١٩٧٨

محمد سعيد رضوان البوطي



تَهْيِيْلًا

تعريف بالفكر الديالكتيكي وتطوره  
من هيرقليط إلى ماركس وانجلز



## تعريف بالفكر الديالكتيكي وتطوره من هيرقليط الى ماركس وانجلز

### ميلاد الكلمة وفيلسوفها الاول :

١ - « الديالكتيك » كلمة يونانية ، ولعل اشتقاقها الأصلي من « ديالوج » بمعنى : محادثة .. مجادلة .. مجاذبة أطراف الكلام .  
ولقد أصبحت الكلمة مصطلحاً علمياً - لأول مرة - في أواسط الألف الأول قبل الميلاد ، تعبر بها الفلسفة الإغريقية عن واحد من التصورات الكثيرة للكون والطبيعة . ولعل الفيلسوف الاغريقي « هيرقليط » - ٦ ق الميلاد - من أبرز من ساهم في ايجاد المصطلح العلمي لهذه الكلمة ، وربطها بالمعنى الهام الذي لاحظته في أشياء الطبيعة كلها ، ألا وهو : كل شيء يتغير ، ويجري ، ويتطور من حال الى أخرى ، فهو في حالة صيرورة مستمرة ضمن ذاته (١) .

وكان هو وأمثاله يردّون بذلك على من كان يتصور العكس : أي أن جميع الأشياء والظواهر جامدة الذات والمحتوى ، فهي لا تتغير ولا تتحرك . وقد أطلق على أصحاب هذا التصور فيما بعد اسم « الميتافيزيائيين » ، كما أطلق على طريقة تحليل الطبيعة والظواهر على هذا الاساس اسم : « الميتافيزيائية » .  
غير أن هذا المصطلح القديم للديالكتيك ، لم يكن يدلّ على مذهب ماديّ ضيق ، يحوي مقوماتٍ وتحليلات خاصة ، يتشكل من مجموعها اتجاه خاص أو فلسفة مستقلة عن المذاهب والأفكار الأخرى التي تندرج جميعاً في مبدأ واحد هو الاقرار بالمادة ووجودها سواء مستقلاً عن الوعي الانساني أو غير مستقل ..

بل لعله لم يكن يعني في تصور أصحابه أكثر من مضمون عام ، يتسع

---

(١) انظر المواقف للعبد الابيعي وشرحه للشريف الجرجاني : ١٥١/٢ فما بعد . وشرح مضالغ الانوار للاصفهاني ص ١٢٢ و ١٢٣ .

لفكرة الحركة الميكانيكية ، أي القائمة على علل وقوى خارجية ، كما كان يتسع من باب أولى لفكرة الحركة ، أو القوة الذاتية ، في الشيء : « الديناميكيا » .

وعلى هذا فإن لهيرقليط شركاء كثيرين في الأخذ بهذا المفهوم العام للديالكتيك من أمثال زينون ( ه ق م ) وأفلاطون ( ه و ق م ) الذي اعتمد الديالكتيك طريقة مفضلة في النظر والفكر .

ولكن « الديالكتيك » عند هيرقليط ، كان يحوي بدون ريب أفكاراً وتصورات زائدة على القدر المشترك بينه وبين غيره ، لعل من أهمها : نظرية توالد أشياء أو جزئيات جديدة . بدوافع ذاتية كامنة في ضمنها ، تحل محل أصولها ، ضمن الكل الواحد . ولذا شاع عنه تمثيله للضرورة المستمرة التي يتصف بها الكون بتدفق النهر ، يقول : « نحن لا نستحم بالنهر الواحد مرتين ، بل إن مياهها جديدة تجري من حولنا دائماً » .

وقد انتشر هذا الرأي بين العلماء والفلاسفة ، ولاقى قبولاً لدى كثير منهم خلال مئات السنين ، ولكن بعد أن هذبوه وطوروه بما يتفق والظواهر الطبيعية المتجددة . فقالوا إن كل ما في الكون ينقسم الى مادة وقوة . فالحجر والخشب والمعادن مثلاً ، مادة . والحركة والكهرباء والحرارة قوة . ولا بد أن كلاً من المادة والقوة مختلفان ، ولكنهما في الوقت ذاته متلازمان . إذن فكل شيء يتحرك ويتغير حقاً — هذا قاسم مشترك بينهم جميعاً — ولكن هل بقوة ذاتية كامنة في المادة أم بقوة خارجية تلازمها ؟ .. هذا محل بحث ونظر .

والمهم أن تعلم أن مفهوم « الديالكتيك » خلال مدة طويلة من الزمن لم يكن يعدو طريقة معينة في المجادلة العلمية كما هي عند أفلاطون ، أو التأكيد على أن في المادة قوة ذاتية تحرك ذراتها الصغيرة جداً « ذاك الذي كانوا يسمونه بالجزء الذي لا يتجزأ » كما هو عند هيرقليط .



**الديالكتيك عند هيجل :**

ولما ظهر الفيلسوف الألماني المشهور جورج هيجل ( ١٧٧٠ — ١٨٣١ )

بعث المفهوم عن هذه الكلمة : « الديالكتيك » بعثاً جديداً ، وبدل قدراً كبيراً من الجهد ، في سبيل تجليته والدفاع عنه . وجمع — في نطاق تحليله والاستدلال عليه كثيراً من منجزات العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية وأفكار ما وراء الطبيعة . وقبل أن ألخص لك المفهوم الفلسفي الذي اتخذ هيجل من « الديالكتيك » أدق تعبير عنه ، يجدر أن أضع بين يديك المحور ، أو اللباب ، الذي تطوف حوله فلسفته هذه . فلعل في ذلك عوناً على تبسيط تصورات وأفكاره التي لا تخلو من التعقيد :

يتمثل لباب فلسفته كلها في أن وجود الشيء ، أي شيء ، على الصعيد الخارجي ، انما هو ثمرة الابداع الفكري له . فالفكر يبدع الشيء صورةً ومثالا ، ثم يدفعه الى الصعيد الخارجي حقيقة مطابقة لذلك المثال . ونقول على وجه التقريب : كما أن الوجود الأصلي للشجرة كامن في نواتها ، والوجود الأصلي للبناء كامن في خارطته ، والوجود الأصلي للأنغام التي تنبعث من العزف على الآلات المشاهدة كامن في مدونة اللحن : « النوتة » — كذلك الوجود الأصلي لأي شيء من الموجودات التي نراها من حولنا ، كامن في جذورها التي أشرقت قبل كل شيء مثالا وتصوراً في ساحة الفكر .

وهو في تعبيره عن الفكر ، لا يقصد فكراً جزئياً يتمثل في فكري أو فكري أو أفكار الآخرين . وإنما يقصد الفكر بمعناه الكلي . أي الحقيقة الكلية لمعنى كلمة « الفكر » فتشمل عندئذ التدبير الإلهي ، على نحو تندرج فيه شتى مظاهر الفكر الجزئية المتفرعة عنه . فهو يريد بالفكر الكلي أو ما يعبر عنه بالوجود المطلق ، ما كان يعبر عنه بعض قدامى الفلاسفة بالعقل الأكبر .

إذن فالفكر الكلي هو مظهر تجلّي الموجودات في مرحلتها المثالية الأولى ، ثم تتجسد في وجودها الخارجي صورةً مطابقة للأصل في مرحلتها الثانية . وهذه الموجودات في مرحلتها الفكرية الأولى تكون متشابكة متآلفة بحيث لا وجود لمعنى التشاكس والتناقض فيما بينها . حتى إذا برزت الى ساحة الوجود الخارجي ظهرت حواجز التناقض والتضاد بين كثير منها .

ثم إن الفكر لا تنقطع علاقته بها ، عندما تتحول ، منفصلة عنه ، إلى عالم المحسوسات الخارجية • بل يظل الفكر يأخذها ويردّها في منهاج تطوري لانهاية له • • يأخذها إليه مشروعاً للتحسين والتطوير • ويردّها الى الوجود الخارجي تجربة نافذة • ثم لا يلبث أن يأخذها إليه ثانية ليضيف إليها تطويراً جديداً ، يعيدها الى ساحة الوجود الخارجي في طور أكمل • • وهكذا دواليك •

ولا يخفى عليك أن المقصود بالأخذ والردّ هنا ، إنما يتمثل في تسلّط الفكر على الموجودات الخارجية ابتغاء تطويرها من حال الى حال •

وهنا يعمد هيجل الى « الديالكتيك » = الجدلية ، ليصور لنا منه السبيل الوحيد الواصل ما بين الفكر والموجودات الخارجية ، بل ما بين الفكر ونوازع الروح والوجدان أيضاً • فعلى هذه السبيل المعبدة وحدها تتواصل حركة الأخذ والردّ من الفكر الداخلي الى الموجودات الخارجية أو الى عالم الروح والوجدان ، وبالعكس •

هذا هو الباب المتحصل من فلسفة هيجل •

والآن نحاول أن نلخص البسط الفلسفي لأفكاره التي تطوف حول هذا الباب في النقاط التالية :

١ - أن بين الفكر والوجود المطلق وحدة حقيقية تتسامى على كل ما قد يبدو من مظاهر التباين بينهما • ذلك لأن الوجود المطلق ( وهو الوجود العاري عن قيود الشخصيات الجزئية ) لا يتجلّى إلا في الفكر ، فهو بذلك : « مساو لنفسه فحسب ، كما أنه ليس غير مساو لشيء آخر • • إن تعييناً ما أو مضموناً يدخلان عليه فوارق أو يضعانه مختلفاً عن شيء آخر ، لن يحافظا عليه في نقائه الأصلي » (١) فهو الوجود الكبير الذي تختفي فيه التناقضات لاختفاء حواجز السلب والایجاب منه ، ولاتحاد الموضوع والمحمول فيه ، انه البوتقة العامة التي يتحد فيه كل شيء مع غيره •

(١) هيجل لفرانسوا شاتليه ص ٧٤ • والنص الذي بين قوسين لهيجل من كتابه علم المنطق ٧١/١ •



وواضح أن حقيقة هذا شأنها لا تعيش إلا في الفكر ، فهو روح هذا النوع من الوجود والباعث لتجليه .

ولما كانت هذه الحقيقة : « الوجود المطلق » هي سرّ ظهور الموجودات المختلفة فيما بعد ، وباعث تجلياتها في ميزان الحس والشعور ، كان لا بد من كون الفكر شريكاً له ، أي للوجود المطلق ، في هذا السر .

إذاً ، فإن كلاً من الفكر والوجود المطلق — وقد قلنا إن بينهما وحدة حقيقية بنظر هيغل — يحققان في الأشياء تجلياتها وظهورها في عالم الوجود الحسي . فبدون الفكر لا يتحقق وجود مطلق ، وبدون الوجود المطلق لا يتحقق الوجود الخارجي . ذلك لأن الوجود الخارجي إنما يتم نسيجه على منوال منطلقه الأول الذي يتم في الفكر .

٢ - ولكن كيف يتم ظهور ، أو صُنع ، الحقيقة الموجودة وجوداً خارجياً ، في بوتقة الوجود المطلق ؟ .

يتم ذلك حسب ما تقرره فلسفة هيغل ، من خلال اللحظات الدقيقة والسريعة التي تنتقل فيها الشيء ، بين الوجود المطلق والعدم المطلق . والعدم المطلق — شأنه كشأن مقابله : الوجود المطلق — مستقره في الفكر وحده . إذ هو كما يقول : « خواء .. ولا تعين » وانعدام مطلق للمضمون .. ان الفرق بينه وبين الوجود المطلق ليس أكثر من الفرق بين : الفكر في شيء ، والفكر في لا شيء » (١) وهذا التنقل الذي تحدث عنه هو ما يسمى بالضرورة . وإذاً فإن حقيقة الشيء الموجود إنما تبرز الى ساحة التشخيص ، خارجة من عالم الفكر : — الوجود المطلق — عن طريق تلاحق الذرات الصغيرة للمادة أو الشيء ، هاربة من العدم ، لاجئة الى الوجود ، وهو تلاحق مستمر . يقول هيغل :

« الحقيقة ليست لا الوجود ولا العدم . بل هي كون الوجود قد انتقل الى العدم ، والعدم انتقل الى الوجود » (٢) .

(١) من كتاب علم المنطق لهيغل القسم الأول ص ٧٢ .

(٢) المرجع السابق . وليلاحظ القارئ أنني إنما أحرص على وضع صورة دقيقة وأمينة لتصورات هيغل . ولست بصدد تقويمها لا بتصويب ولا تخطئ .

٣٣ - يترتب على ما سبق ، أن جميع الوقائع والموجودات الحسية المتناثرة حولنا ، بكل ما قد يكتشفه الانسان فيها من التحليلات والقوانين الطبيعية - ليس في حقيقته أكثر من ظواهر سطحية متناثرة ، وقد تبدو متناقضة ؛ لها من ورائها جذور كلية عامة ، هي في الحقيقة روحها وباعثها والجامع المؤلف بين أشاتها ؛ وهي كامنة حيث يكمن الوجود المطلق أي في أعماق الفكر •

وإذا فلا يوجد كبير قيمة لما يجريه العالم في مخبره من أدلة تجريبية ، يصل بها الى تحليل ظواهر الوجود ضمن نطاقها السطحي الذي لا تتعداه •

ان الفيلسوف الذي تمثل مهمته في سبر أغوار الأشياء لربط الظواهر بجذورها ، يجب عليه أن يعلم بأن شهادة الوقائع - كما تفهم عادة - غير موثوق بها ، وأن عالم التجربة مرفوض ، هو وتعاليمه لتوَّهما • ذلك لأن التجربة العلمية على وجه التحديد ليست أكثر من المادة التي ثقتات منها الآراء المتناقضة والمصدر الذي تتغذى منه تلك الحوارات الكاذبة ، التي لا ينفك كل واحد يكرر فيها التأكيد على ما يعتقد (١) •

ويقرر هيجل ، مشدداً على هذه النقطة ، « أن الحس العام اذا كانت تسزقه التناقضات ، فذلك لأنه يعكس شتات الظاهرات وغموضها وبلبالها الأساسي • فلا بدّ إذاً من فرض وجود عالم آخر غير هذا العالم - يقصد عالم المحسوسات والموجودات المشخصة - ألا وهو ما وراء العالم • • موضوع القول الكلي ، يتعرف اليه الانسان تجريبياً عندما يتخلص من أهوائه • غير أن ما يجعل وجود ذاك العالم ضرورياً ، هو سعي ومطلب لا تجربة وتطبيق • ففي وراء هذا الواقع الذي يتبدى بسهولة مفرطة ، لا بدّ من وجود واقع ثابت منتظم ، الوصول اليه عسير ، وكثافة وجوده تمنح القول الفلسفي قوامه • وان لم يكن الأمر كذلك ، فلا يبقى سوى الاستسلام للظلم والعنف » (٢) •

(١) هيجل لفرانسوا شاتليه ص ٥٤ •

(٢) المرجع السابق ص ٥٥ •

ويرى هيجل أن قرار الفلسفة ومطلبه العظيم، إنما يتمثلان في اختراق حدود هذه التجارب والموجودات الخارجية ، التي لا يكاد يصل الباحث فيها — بالطريقة المعتادة — الى شيء غير صور المشاكسات ومظاهر المتناقضات ، وما يبدو من سعي بعضها الى تحطيم بعض في طريق من العنف والآلام . فاذا ما تمت العودة بها الى جذورها الأولى ، أي الى ساحة الوجود المطلق في الفكر ، ظهر عندئذ تآلف ما كان مختلفاً واتحاد ما كان متناقضاً ، فزالت بذلك الأنانيات وقضي على العنف .

ونظراً الى أن أكثر الناس لم يلتفتوا الى هذه الحقيقة ، وحسبوا العلم مشعلاً لا يصلح أن يهديهم إلا الى آخر ما تقف عنده حدود الوقائع والتجارب والمشخصات ، فقد جعلوا الوصول الى تلك النقطة قصارى غاياتهم وأعلى مطلب لهم . ولما وصلوا اليها ، لم يحاولوا أن يتقدموا خطوة واحدة بعدها ، حيث ظنوا أن ذلك هو آخر ما يمكن للعلم الوصول اليه .

فكان من آثار هذا التصور الخاطيء أن اعتقد فريق أن هذه الوقائع والموجودات بما تحتوي عليه من قوانينها الطبيعية هي كل شيء . . ومن العبث البحث عن أشياء أخرى وراءها ، ومن هنا ثار هؤلاء على الدين ومعتقداته ورجاله . . بينما ذهب فريق آخر الى أن ثمة أسراراً تكمن خلف ثار هذه الوقائع وأحكامها الطبيعية ، ولكنهم لم يملكوا ، أو لم يبحثوا ، عن سبيل منطقي يوصلهم اليها . فتخيلوها وهماً ، واعتقدوا بها غيباً وأطلقوا عليها اسم : « ما وراء الطبيعة » فكان من آثار ذلك ما انتهت اليه الفلسفة « الريبية » من شكوك واضطرابات ، وما انتهت اليه الفلسفة « الكنطية » من أخيلة وأوهام إلا أنه قد آن للفلسفة أن تضع قرارها موضع التنفيذ ، وأن تتدخل لحل هذه المعضلة وانهاء سبيل العنف . . يقرر هيجل ذلك بأسلوب يتجلى فيه قدر كبير من الاعتداد ، والتنويه بالعرق الألماني الذي يخصه بكثير من المزايا التي لا يراها في غيره . .

وقد تيسر السبيل أمام الفلسفة لقيامها بهذا الدور العظيم في نظر هيجل ، بعد أن أخرج للناس منطق الفريد الذي أصبح معداً لاستيعاب كل مفاهيم الفكر وحقائق الكون ومتطلبات الروح ، دونما حاجة الى التخطي في متاهات الميتافيزيقيا وظلام الريبة والشكوك :

« إن المنطق الموضوعي يحل محل الميتافيزيقيا القديمة التي كانت تأليفاً عسياً عن العالم ، قوامه الأفكار وحدها .. والمنطق الموضوعي يشمل أيضاً الأقسام الأخرى من وراء الطبيعة ، بمقدار ما كانت هذه تحاول بالاستناد الى صيغ الفكر الخالصة ، إدراك موضوعات خاصة تستمدّها من التصور ، مثل النفس ، والعالم والله ، وبمقدار ما كان الأساس في طريقة اعتبارها الأشياء يقوم على تحديدات الفكر ذاته . فالمنطق ( يقصد هيجل بالمنطق منطقاً هو ) يدرس هذه الصيغ والتحديدات ، دون الرجوع الى التصور في موضوعاته وبواقيه ، ويفحص طبيعة تلك الصيغ والتحديدات وقيمتها ، من أجل ذاتها ، ( أي في واقعها الموضوعي ) ، وفي ذاتها ( أي ضمن نظام الشعور ) . وقد كان علم ما وراء الطبيعة المتغاضي عن هذا الفحص ، يجلب على نفسه هذا اللوم بحق ، لاستخدامه تلك الصيغ دون نقد ، ودون البحث سلفاً فيما اذا كان يمكنها أن تكون تحديدات للشيء « في ذاته » فقط ، أو تحديدات للعقل فحسب .. »<sup>(١)</sup> .

إذاً فلسفة هيجل لا تنبذ عالم ما وراء الطبيعة والروح ، ولكنها تفتح سبيلاً منطقياً اليه ، لقد غدت ساحة ما وراء الطبيعة إذاً داخلة بفضل هذا المنطق ضمن حدود العلم ، وتلك هي غاية فلسفة هيجل .

٤ - ولكن ما هو أبرز ما يمتاز به هذا المنطق ؟ وما هي الأداة التي يستعملها منطق هيجل لاقتحام ظلمات النفس وأعوارها ، ولمدى رواق العلم إلى ساحة المجهول .. ساحة ما كان يسمى بما وراء الطبيعة ؟ ..

(١) علم المنطق لهيجل ترجمة انطوان برمان وانظر : هيجل لفرانسوا شاتلييه ص ٤٩ .

أبرز ما يمتاز به منطق هيجل هو « الديالكتيك » ، الديالكتيك في كل من المنهج والحقيقة ، في الوسيلة والغاية . فهيجل هو وريث كل من هيرقليط وأفلاطون . لم يقتصر على جدلية الأول في الظواهر الطبيعية ، ولا على جدلية الثاني في المحاوراة ومنهج البحث . بل اكتشف - على حدّ حدسه الفلسفي - أن الديالكتيك يساوي الحركة المتغيرة ، ممتدة من أعماق الشعور ودنيا المجردات ، لتنتهي عند علاقة ما بين الماهية والجوهر . فهذه الحركة المتغيرة والمغيرة - طبق نظام سنشرحه بعد قليل - هي التي تستوعب كلاً من الشعور والكون والروح . أي فهي التي توجد ما بين الشعور والروح كلياتها المتطورة المتصاعدة ، كما توجد - ضمن خط آخر - ما بين الشعور والموجودات المعينة المتشخصة كلياتها وحقائقها التي تتطور من التجريد الى التحديد والتعيين . فالديالكتيك إذاً قانون لا بدّ من اعتباره في « القول » ولا بدّ من اعتباره في حركة الفكر والروح ، ولا بدّ من أخذه بعين الاعتبار بصدد فهم الطبيعة . وصلة ما بين هذه الجوانب وثيقة جداً ، بل هي أشبه ما تكون بزوايا أربعة من غرفة واحدة ، يشع منها جميعاً الى أرجائها من النور ما يكفي لفهم كل ما فيها وتحليله على وجهه الحقيقي .

هـ - إن رحلة الكشف عن أي حقيقة تكمن في ساحة الطبيعة ، أو تتجلى في علية الروح ، إنما تبدأ - بنظر هيجل - من أطروحة مجردة تنشأ في أعماق الفكر ، « الوجود المطلق » وتلك هي مرحلة نظام الشيء في ذاته ، - أي نظام الشعور - . ثم تنعكس الى الواقع لتتحول الى « ماهية » وتلك هي مرحلة نظام الشيء ، من أجل ذاته . إذ تتولد من ذلك الوجود المطلق حقيقة ذات حدود وتعيينات خارجية ، تشخص وتستبين بوساطة نقائضها التي تلامس ، أو تحتك بأقصى حدودها المحيطة بها من سائر أطرافها . ثم ترتدّ هذه الماهية الى الفكر ، لتتركب مع الوجود الذهني ، فتغدو « مفهوماً » . وتلك هي مرحلة نظام الشيء من أجل ذاته ، وفي ذاته معاً .

إن المرحلة الأولى تسمى « أطروحة » . والمرحلة الثانية ، وهي مرحلة الظهور الخارجي تسمى « نفياً » أو طباقاً . والمرحلة الثالثة ، وهي مرحلة تطابق الشكل الخارجي مع الوجود الذهني تسمى « نفي النفي » أو تركيباً .

وكل طور من هذه الأطوار الثلاثة ، ينفي ذاته - إن صح التعبير - ليندمج في الطور الذي يليه .

تلك هي أطوار الحركة الجدلية أو « التناقضية » من الفكر الى الطبيعة ثم من الطبيعة الى الفكر . والقانون ذاته يتكرر بصدد أطوار الحركة الجدلية من الفكر الى الروح ، فهي تسير خلال هذه الإيقاعات الثلاثة - على حد تعبير بعضهم - من الوجود المطلق ، لترتقي صعوداً الى عالم الروح ، حيث الفن والدين والقيم الجمالية والانسانية المختلفة ، ثم لترتد في تركيب أغنى الى الفكر .

إلا أن هذه الحركة الثلاثية ذاتها ، تتكرر ، لتقدم في كل مرة تركيباً أغنى من الأول

فالمفهوم الذي ارتدّ الى الذهن تركيباً - وهي خاتمة الحركة الثلاثية كما أوضحنا ، يتحول مرة أخرى ، بعد تعديل ذهني فيه ، الى أطروحة ، أي مشروع يستمد ذاته من الوجود المطلق ، ثم ينعكس الى الوجود الخارجي - إذا كان الأمر متعلقاً بقضايا الطبيعة - أو الى القيم والتجليات الروحية ، اذا كان الأمر متعلقاً بشيء من مقولات الروح . حتى اذا أخذ شكله وأبعاده واستبان مضمونه - أي أصبح ماهية - ارتدّ ثانية الى الوجود الذهني ليصبح مفهوماً جديداً أعلى درجة وتعقيداً من مفهومه الأول . وهكذا دواليك .

٦ - ما الذي نصل إليه ، اذا ما فهمنا جيداً هذا المنطق الذي ينادي به هيغل ؟

نصل الى نتيجة ، هي أن الفكر الانساني عامل كبير ( بنظر هيغل ) في اقامة بنيان متناسك للحقائق بأشكالها الطبيعية وفي إفاضة روح الحركة والنمو في الموجودات .

غير أن هذا لا يعني أن هذا الفيلسوف ينكر وجود الموضوعات الخارجية المستقلة عن وعي الانسان . لا . بل انه ليشد على تقرير أن الطبيعة موجودة وجوداً حقيقياً بذاتها ، والفيزياء التي تنشئها علماً هي من نظام الموضوعية . وانما الذي يعنيه ، هو أن الفلسفة — والمراد هنا فلسفة هيغل — تكشف عن علاقات منشورات القوانين الطبيعية والفيزيائية ببعضها ، وتربطها بمفاعلها الكلي الأسمى الذي لا يستبين الا بميزان الفلسفة والمنطق ، فيتضح للفكر السبيل الأمثل من أجل شد التجارب الطبيعية المتناثرة الى بعضها في نظام ميكانيكي ، ليدع أشكالاً أتم وأغنى ، ويرقى بها الانسان الى نظامها الكلي وغاياتها المثلى في حياة الانسان . وضمن هذه الحدود يتجلى ابداع الفكر الانساني ، وفاعليته في علم الطبيعة . أي إن فاعليته تتجلى في تجاوزه الجزئيات التي كثيراً ما تبدو متعارضة ، لاحقاً بالروح الكلية الكامنة خلفها والمؤلفة بينها .

يقول هيغل مصوراً هذا المعنى بمثال طريف : « إن في الروح أغواراً يستلّها من صميمه ، ليدفع بها الى الخارج ، ولكنه في عملية الدفع هذه يقيها عند حدود الشعور تصوراً . هذه الأغوار وجهل الشعور فيما يتعلق بما يقوله حقاً هي شيء واحد مع تواصل السامي والوضيع الذي تعبر عنه الطبيعة بسذاجة في العضوية ، عندما تربط بين جهاز الكمال الأسمى : جهاز التناسل ، وبين جهاز التبول . فالحكم اللامتناهي بوصفه لامتناهياً ، قد يكون اكتمال الحياة المدركة ذاتها . ولكن عندما يبقى الشعور بالحياة في نطاق التصور ، فإنه يتصرف تصرف وظيفة البول » (١) .

وبهذه الملاحظة يظهر الفرق جلياً بين مثالية هيغل ، والمثاليين الذاتيين . وهم الذين يرون أن الموجودات انما توجد في إحساس الانسان ، فإذا لم يدركها الانسان بحواسه ، فلا وجود لها ! .

٧ — والآن ، وقد أدركت طبيعة المنطق الذي أخضع به هيغل جميع العوالم الشاردة فيما وراء الطبيعة — بنظره — للبحث العلمي وقوانين الفكر والنظر —

(١) فينومينولوجيا الروح لهيغل ، فلا عن د هيغل ، لفرانسوا شاتليه ص : ١٤٩ .

أين هو مكان الديالكتيك في منطقته ؟

قد يخيّل اليك لأول وهلة ، أن المنطق ليس أكثر من منهج ، وإذاً فإن هيجل إنما يعتمد على الديالكتيك في المنهج الفكري فحسب كما كان يفعل أفلاطون • ولكن الواقع ليس كذلك • إن الديالكتيك عند هيجل حركة على النحو الذي يبتدئ قبل قليل • وهو يقرر أن هذه الحركة تبدأ من الوجود المطلق متشكلاً في الفكر ، متجهة إلى سائر مظاهر الموجودات الخارجية ، وإلى سائر الأحاسيس والقيم العلوية ، ثم عائدة إلى مطلقها الأول • وهذا هو معنى قوله : « إن الحقيقة هي الحركة من ذاتها وإلى ذاتها ، في حين أن المنهج هو المعرفة المستقلة عن الذات » <sup>(١)</sup> فالديالكتيك بنظره إذاً نظام كل من الفكر والروح والطبيعة معاً •

وإذن فحديثه عن الديالكتيك ( نظراً إلى أنه يقدم تجربة عقلية عنها ) حديث إخبار وإنشاء معاً • فهو يخبرنا عن النظام الذي يسير الكون وفقه ، طبقاً لما يراه حدسه الفلسفي في ذلك • وهو في الوقت ذاته يوجهنا إلى الأسلوب الأمثل بنظره لتفهم هذا النظام على خير وجه • كما أنه ينبهنا خلال ذلك إلى « العلة الغائية » التي تكمن في أغوار هذه البنية الكونية ، والتي يجب أن نضعها ، من « نصب أعيننا ، ونحن نرقب صيرورة الأشياء والأحداث آنأً ، ونمدّها بفلسية التحرك والتطور بواسطة أفكارنا آنأً آخر — ألا وهي الوصول إلى فهم العلاقات الخفية التي تربط التجارب العلمية المنشورة ، بل « العمياء » في كثير من الأحيان ، ببعضها ، ثم المضي بها صعوداً نحو روحها الكلية الواحدة التي تؤلف بين أشتاتها ، ثم ترتفع بها وبالأنسان والعالم أجمع إلى سدة الكمال المطلق • إلى الله عز وجل •

إن رسالة الإنسان — والإنسان الكامل بنظر هيجل هو الفيلسوف الباحث عن الحكمة الخفية في الكون — تهيب به ألا يقف من وقائع الكون ، كالذي يقف في سذاجة بالغة أمام فرقة موسيقية يعزف أفرادها إيقاعات وألحاناً يبدو

(١) المرجع السابق ص ٤١ وانظر الدفاتر الفلسفية للبتين ج ٢ ص ١٣ •



أنها متخالفة متعارضة ، على آلات موسيقية شتى ؛ ثم لا يفقه شيئاً مما يرى أو يسمع ، إلا أنه أمام مظاهر سمعية وبصرية متناقضة !.. ذلك لأن من اليسير عليه ، لو أراد ، أن يتجاوز حدود هذه المظاهر ، ثم يصني الى شعوره الذي يهديه الى تلك الروح العلوية الجامعة لتلك الأشتات . ولعله لن يهتدي بشكل علي الى ذلك الا بعد أن يطّلع على ، مدوّنة اللحن ، « النوتة » التي تتجلّى فيها الوحدة الحقيقية الكاملة ، ويتبدّى فيها معنى الوجود المطلق ، الذي يحي في فكر كل عازف على حدة ، ليقودهم جميعاً — كل من طريقه — نحو غاية كلية ذات تجلّ متسق متكامل .

فليخترق الانسان المتأمل ، منشورات العلوم والقوانين وتجاربها ، ليقف من ورائها على « النوتة » .. على مدوّنة اللحن العلوي الكامل لمعزوفة هذا العالم ، وليستلهم منها سبيل السعادة الكلية التي تنبثق للانسان من مزيج متعادل لمفهوم كل من « الأنا » و « اللا أنا » معاً .

ومن هنا ، فإن هيجل مؤمن بالدين ومؤمن بالله تعالى ولا ريب . ولكنه يؤمن به على طريقته الخاصة التي اكتشفها في منطق وحدسه الفريدين .<sup>(١)</sup>

يقول في كتابه دروس في تاريخ الفلسفة :

« .. أن يكون التاريخ الكلي هو هذا النمو ، أن يكون سيرورة الروح الحقيقية في شكل حركات تاريخية متبدلة ، ذلك هو العلم الإلهي الحق ، وتسوين وجود الله في التاريخ . إن هذا النور وحده هو الذي يستطيع أن يوائم بين الروح وبين التاريخ الكلي ، والواقع معناه أن ما حدث ويحدث كل يوم ، ليس قائماً بمعزل عن الله ، بل هو جوهرياً من صنعه هو ذاته » .



---

(١) ولكنه ايمان من نوع طريف يقرب المسافة بين المنكر للخالق والموقن بوجوده ، بل ربما يزيلها .  
اذ ان ساحة الوجود المطلق عنده تؤلف بينهما وتزيل مما بينهما اي تناقض او تشاكس !..

## الديالكتيك في منظار الماركسية : .

يقول الماركسيون :

إن هيجل وضع الديالكتيك ، ولكن منكساً على رأسه ، فجاءت الماركسية وأقامته منتصباً على قدميه ! . .

تلك هي خلاصة ما انتهى اليه الديالكتيك من تطور ، على أيدي الماركسيين ، ومن وجهة نظرهم . فلنبسط هذه الخلاصة بالقدر الذي لا بدّ منه ، لبيان الجدلية الماركسية على حقيقتها دون أي تزويق أو تشويه :

تطورت الجدلية الهيجلية ، تطوراً سريعاً غير متوقع على أيدي ثلاثة فلاسفة ، هم بحق أبطال الفلسفة الماركسية وبناء أساسها الاعتقادي . أولهم كارل ماركس ( ١٨١٨ — ١٨٨٣ ) ثانيهم فريدريك انجلس ( ١٨٢٠ — ١٨٩٥ ) وثالثهم فلاديمير إيليتش لينين ( ١٨٧٠ — ١٩٢٤ ) وإن كان دور هذا الثالث تطورياً أكثر من أن يكون اشتراكاً في الوضع والبناء .

الخط العريض الهام الذي سارت في داخله عمليات التطوير الجزئية ، لنظرية هيجل هو ما يلي :

إذا كانت الأشياء في صيرورتها وتطورها الخارجي انعكاساً لما يجري في الفكر أو الروح عند هيجل ، فإن ما يجري في الفكر أو الروح ليس الا انعكاساً لصيرورة الأشياء وتطورها في الخارج عند ماركس ورفاقه . أي إن الفكر والروح أصل عند هيجل وأشياء المادة من ثمراتها ، بينما أشياء المادة هي الأصل عند الماركسية ، والفكر والروح من ثمراتها (١) .

فأيهما الذي أقام النظرية مستوية على قدميها ، وأيها الذي نكسها ؟ . . لا شأن لنا بهذا السؤال ولا بالجواب عليه في هذا المقام . كل ما يهمنا هو أن نبرز الصورة الجديدة التي آلت اليها فلسفة الديالكتيك عند الماركسيين في موضوعية تامة .

---

(١) انظر : القضايا الأساسية في الماركسية لبلخانوف : ص ٣٦ .

انطلاقاً من الخط العريض الذي قلنا عنه : إنه يوجز التغيرات الجزئية المختلفة التي أدخلت على أفكار هيغل في هذا الموضوع ، يمكننا أن نوضح التفصيلات التالية :

١- ترى الماركسية أن جدل الأطروحة وطباقتها وتركيبها ( وبتعبير آخر : الأطروحة ونفيها ونفي نفيها ) لا يتم بين الفكر والمادة كما يقرر هيغل ، بل يتم ضمن المادة ذاتها دون أي عامل خارجي من فكر أو غيره . وذلك وحده هو سر تطور الكون والموجودات المختلفة التي لا تعدو أن تكون من جنس المادة أو من ثمراتها . وهو تطور مستمر ، يسير باتجاه دائري ، ولكن لا على معنى أنه تكرير لحركة دائرية ضمن خط لا يتبدل ، بل هو سير لولبي " يكرر الدائرة ذاتها كل مرة ، ولكن على صعيد أعلى من سابقه ؛ فمن هذه الرحلة الدائرية المتصاعدة يتحقق معنى التغير والتطور الدائمين في العالم وأشياء المادة التي هي كل أشياء الوجود .

والدستور الفلسفي الجديد لذلك ، يقرر أن الذرة مثلاً - وهي أصغر أجزاء المادة والتي كانوا يسمونها الجزء الذي لا يتجزأ - محشوة بالوحدات المادية المتناقضة المتصارعة ، بعضها صائر الى الفناء ، وبعضها متجدد صاعد نحو البقاء ، ومن صراع ما بينها يتماسك وجودها ويمتدّ نموها . ويتحقق هذا التناقض في العلوم بأشكال مختلفة . . فهو يبرز في الرياضيات ضمن الزائد والناقص ، وفي الميكانيك ضمن الفعل وردّ الفعل ، وفي الفيزياء بالتيار الموجب والتيار السالب ، وفي الكيمياء باتحاد وتفكك الذرات ، وفي علم الاجتماع بصراع الطبقات .

ويتحرك صراع الأضداد هذا ، ضمن الايقاعات الثلاثة ذاتها التي قررتها فلسفة هيغل : **أطروحة اولاً** . وهي هنا كامنة في أحشاء المادة ذاتها ، أي خارجة ومستقلة عن الوعي الانساني . انها انبثاق . . مشروع اتجاه نحو الأكمل . و**طبق ثانياً** « وهو النفي الأول » ويتجلى في الانعكاسات التي تأتي رداً أو

نتيجة للانبثاق ، أي للأطروحة ، وتختلف هذه الانعكاسات أشكالاً . كما أسلفنا . وتركيب ثالثاً « وهو نفي النفي » ويتجلى في بلوغ تلك الانعكاسات ذروتها . إنها عندئذ تتردّ عائدة الى الأطروحة ، حيث تتحول الأطروحة الى حقيقة غنية ثابتة . ثم ان هذه الحقيقة ما تلب تحت سلطان « صراع الأضداد » أن تنبثق منها أطروحة جديدة ، أي تنهياً لتلك الحقيقة لأن تحمل بذور مشروع جديد أكثر تقدماً وغناء من سالفه ، فينعكس عنها الطباق ، ثم يرتد إلى الأطروحة بتركيب جديد ، وهكذا يتحرك الخط الدائري المتصاعد في منهج لولبي ، بدفع ذاتي نحو التطور المستمر الذي لا انقضاء له .

ولأضع أمام القارئ أكثر من مثال على هذا ، أبدؤه بشال مبسط :

إن انبثاق حبة الحنطة في الأرض عن عوامل داخلية متجهة نحو الإنبات ، هو ما نعينه بالأطروحة ، فاذا انعكس عن تلك العوامل النبات الأخضر المتصاعد ، فهو الطباق ، أي النفي الأول . ثم إذا عاد النبات سنبلًا متراكبًا من الحنطة فذلك هو التركيب ، أي نفي النفي . انه تركيب الأطروحة مع النتيجة التي جاءت معها متوافقة . ثم إن حبات تلك السنبل ما تلبث هي الأخرى أن يتحول كل منها الى أطروحة من جديد . . وهكذا دواليك .

ونستهدي بهذا المثال ، لتفهم هذه الفلسفة في مثال آخر أدق .

إنه صراع الخلايا في جسم الإنسان أو الحيوان . فالخلية الواحدة تنبثق من داخلها عوامل تَفَكِّثُهَا وفنائها بعد حين . هذه هي الأطروحة . ذلك لأنها تحل بسوجب ذلك نفسه عوامل ظهور خلية جديدة أخرى . وهذه العوامل ، إذ يبدأ ميلادها هي الطباق ، فاذا انبثقت من تلك العوامل الخلية الجديدة التي تحل محل سابقتها فذلك هو التركيب الذي يسمونه أيضاً بنفي النفي .

٢- ما الذي تلاحظه من الفرق بين الهيكلية والماركسية ، في قانون هذه الرحلة الدائرية ، بين الأطروحة والطباق والتركيب ؟

هنالك ثلاثة فروق هامة يجب أن نلاحظها •

أولها : أن ما عرفناه في النظرية الهيجلية من نظام : الشيء من أجل ذاته ، والشيء في ذاته ، يختفي هنا تماماً • فالكل هنا داخل تحت : الشيء من أجل ذاته • ذلك لأن مجال : الشيء في ذاته إنما هو الشعور ، أو هو الفكر المطلق ، وانما تنطلق الأطروحة عند هيجل من هناك ، حيث يكمن فيه سرّ التفاعلات والعلاقات التي تتم على صعيد الوقائع والمشاهدات المادية • أمّا في الفلسفة الماركسية فالحركة كلها تبدأ وتنتهي في أعماق المادة ذاتها ، فلم يبق في ميزانها إلا ما هو : من أجل ذاته • وهو شيء مستقل عن الفكر والوعي ، كما أنه يقوم بوظائفه ويسير في تطوراتهِ بشكل حتمي ، دوننا حاجة الى قيادة فكر • وهو من ناحية أخرى خاضع للمعرفة الانسانية في أدق شؤونهِ ومكنوناته (١) •

ثانيها : أن حركة الأطروحة والطباق والتركيب ، تنبعث عند هيجل من منطلق واحد الى دائرتين مختلفتين • أولاهما دائرة ما بين الشعور والروح ، حيث تحيي فيها حقائق الدين والفن والقيم الانسانية والجمالية المختلفة • والثانية دائرة ما بين الفكر والطبيعة حيث تنمو فيها الوقائع والمشاهدات المادية بتطوراتها التي لا تنقضي •

أما هذه الحركة الثلاثية عند الماركسيين ، فلا شأن لها بما بين الشعور والروح إطلاقاً ، وانما هي رصد لصراع الأضداد ضمن المادة من حيث إنها مادة • أما دور الفكر والشعور فثانوي لاحق •

ثالثها : — وهو يأتي نتيجة لما سبق — أن نظرية هيجل لا تستبطن إلحاداً ، بل تؤكد على وجود الخالق جل جلاله ، وعلى أن جميع المخلوقات من صنعه وبتدبيره • وإن كانت فكرته عن الله تعالى إنما تفسير وفق نظريته الشاملة • أما الديالكتيكية الماركسية فإنما تنهض على تأليه المادة وحدها ، إنها بدون ريب

(١) انظر المادية والمذهب التجريبي النقدي للينين : ٩٠ - ٩٣ •

تنكر وجود الخالق عز وجل ، وتكفي نفسها مشكلة أعظم برهان على وجوده :  
ألا وهو الروح والفكر ، عندما تقرر أن كلا من الروح والعقل ، أثر من آثار  
المادة ، على النحو الذي سنشرحه بعد قليل .

يقول ماركس : « الدين زفرة الكائن المثقل بالألم ، وروح عالم لم تبقى  
فيه روح ، وفكر عالم لم يبق فيه فكر . إنه أفيون الشعب . إذن فنقد الدين هو  
الخطوة الأولى ، لنقد هذا الوادي الفارق في الدموع <sup>(١)</sup> .

٣- ذلك هو لب الديالكتيك الكامن في المادة والباعث لحركتها وتطورها ،  
في نظر الفلسفة الماركسية . إلا أنه قائم بدوره على قوانين هي سر فاعليته  
وحياته ، إن صح التعبير . فما هي هذه القوانين ؟

إنها القوانين التالية ، نذكرها ونبين فكرة موجزة عن كل منها :

١- « قانون تحول الكم الى كيف » :

من المعلوم أن لكل شيء جوهرًا ، وظواهر . فجوهر الشيء ، ما يعطي  
الشيء ذاتيته ، أو بتعبير آخر : ما يكون به الشيء هو . وهو داخل في قوام  
الذات نفسه . وأما ظواهر الشيء فتجلياته الواضحة ، وهي ليست أكثر من  
خصائصه التي تعدد وكأنها كسوة للجوهر .

هذه الخصائص ، أو الظواهر تنقسم في مجموعها الى مقولتين أو مفهومين :

أحدهما يعبر عنه بالكم ، والآخر يعبر عنه بالكيف .

فمقولة الكم هي تلك الظواهر التي يحددها العدد أو الحجم أو القياس  
أو الوزن . ويجدر بك أن تعلم أن ما يعبر عنه بالكم ينقسم الى ما يسمى : كمًا  
متصلًا وكمًا منفصلًا . فالكم المتصل تعبير عما يحدده الحجم أو القياس وربما  
الوزن في بعض الاحيان من التراكمات والأحجام التي تعدد - زادت أو نقصت -  
شيئًا واحدًا . والكم المنفصل تعبير عما يحدده العدد مما تؤثر الزيادة الطارئة  
عليه أو النقص منه في تغيير عدده .

(١) كارل ماركس : ١٦ وانظر الدفاتر الفلسفية - ٢ ص : ٥٣ - ٥٧ .

ولسوف نحتاج الى معرفة هذا التقسيم ، عند مناقشة هذه الفلسفة  
قيما بعد .

**اما مقولة الكيف** فهي عبارة عن ظواهر أدق وألصق بالجوهر ذاته ، إذ هي  
السمات الجوهرية للشيء المتجاوزة لضوابط العدد والحجم والوزن ونحوها .  
كالليونة والصلابة والبرودة والحرارة والقوة والضعف والبقاء والزوال .. الخ .  
تقرر المادية الماركسية أن التغيرات التي تطرأ على كمية الشيء ، تؤثر أخيراً  
في تغيير كميّاته . فالحجارة التي تتراكم شيئاً فشيئاً في مجرى النهر ، تتحول ،  
عند حدّ معين من تطوّرها الكميّ إلى كيفية جديدة لم تكن من قبل ، إذ إنك  
تنظر فترى ركام الحجارة وقد أصبح سداً <sup>(١)</sup> . والماء الذي تشتد سخوته  
شيئاً فشيئاً ، تطرأ عليه تغيّرات تتعلق بالكم ، إذ ترتفع درجة حرارته من ٥٠  
الى ٦٠ الى ٧٠ درجة وهكذا .. ولكنه ما إن يتجاوز المائة حتى يتحول الماء  
من جراء ذلك الى بخار ، أي الى كيفية جديدة .. ومعلوم أن السبيل الى تغيير  
كيفيات العناصر الكيميائية المركبة ، إنما يكمن في تغيير تناسبات الذرات المتقابلة  
العائدة الى تلك العناصر . عن طريق الزيادة والنقصان في عدد الذرات ..  
وهكذا دواليك .

إلا أن التغير في الكيفية ، لا يتحقق بتدرج تبعاً لما يتم من التدرج في  
تغير الكم ، كما قد يتصور . وإنما يكون تغير الكمية — في نظر الماركسية —  
بمثابة التهييء والاعداد لولادة كيفية جديدة منتظرة . حتى إذا جاءت اللحظة  
الحاسمة ، تم التغيّر الكيفي فجأة وبقفزة ، إلا أن شكل هذه القفزة تختلف  
ما بين حالة وأخرى ، حسب اختلاف الطبيعة التي هي موضوع التغير ، فما  
يحدث في الطبيعة ، « الميتة » غير العضوية ، يكون مختلفاً عما يتم في الطبيعة  
الحية ، على حدّ تعبيرهم <sup>(٢)</sup> .

(١) السد كيفية ، وجنس الحجر الذي تكون منه جوهر .

(٢) القضايا الأساسية في الماركسية لبلخانوف : ص ٣٧ . ما هو الديالكتيك تأليف ع. كورسانوف  
ص ٤٣ الموجز في المادبة الديالكتيكية لبودوستنيك وباخوت : ص ٨٤ و ٨٥ .

فهذا أحد القوانين الثلاثة التي تنضج على نارها عملية الديالكتيك السابق ذكرها .

### ب - « قانون وحدة الأضداد وصراعها » :

لقد ثبت أن كل شيء متغير متطور ، ذلك قدر مشترك بين جميع المعاني والتصورات التي عبر عنها دعاة الديالكتيك قديماً وحديثاً .

ولكن ما هو العامل الأساسي على هذا التطور ؟ تجيب الماركسية على هذا السؤال ، بأن مصدر التطور في كل شيء إنما هو أضداد موجودة متزاحمة ضمن الشيء الواحد ، بل ضمن الوحدة الصغيرة المجترأة من الشيء ، والعامل المباشر للتطور هو الصراع الذي يتم بين هذه الأضداد ضمن وحدات المادة مهما ضؤلت وصغرت .

ولما كانت هذه الأضداد توجد وتتصارع ضمن وحدة ، ولا تتعايش متجاورة منفصلة بعضها عن بعض ( كما يقول كثير من خصوم الماركسية ) — فقد كان المآل الحتمي هو التطور . . أي تجاوز كفيات سابقة قديمة إلى كفيات أخرى . . وهكذا دواليك . إذ هو السبيل الوحيد لحلّ التناقض بعد طول احتكاك وصراع .

وتطيل الماركسية البحث في إثبات أن كل شيء في العالم المادي يحتوي على تناقضات داخلية ، وتتخذ من المكتشفات الحديثة في عالم الطبيعة والفيزياء خير شاهد لها على ذلك . إن اكتشاف الفيزياء — مثلاً لبنية الذرة المعقدة المتناقضة ، إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على هذا القانون الذي تعتبره الماركسية العمود الفقري لنظريتها الشاملة في الديالكتيك .

إذاً فهذا هو القانون الثاني من القوانين الثلاثة التي يعيش الديالكتيك في حماها ، ويسير « مخلداً » تحت سلطانها .

ج - « نفي النفي » . والحقيقة أن هذا القانون ، هو في الوقت ذاته يعدّ الركن الثالث من الدائرة الديالكتيكية ذات الايقاعات الثلاثة التي سبق بيانها ، إذ هو المعنى تقريباً بالتركيب الذي يأتي بعد كل من الأطروحة والطباق .



وإذا توخينا الدقة العربية في التعبير عن هذا القانون فلنعبّر عنه بـ « نفي النافي » . ذلك لأن الطباق هو الانعكاس الأول للأطروحة ، كالنبات الذي ينمو من البذرة بعد استهلاكها . ثم إن السنبلة إذا أينعت واستصلبت في أعلى النبات ، تشكل من ذلك انعكاس تولد من الانعكاس الأول . ولما كانت السنبلة المليئة ناسخة لدور النبات المتطاوّل على وجه الأرض ، جاز أن نطلق عليها أنها نسخت ذاك الذي كان قد نسخ الحبة إذ بذرت في التراب . وكلية « نفي النفي » أو « نفي النافي » ليست إلا تعبيراً عن ذلك .

هذا القانون يمتاز — فيما تراه الفلسفة الماركسية — بما يلي :

أولاً — الاستمرار الذي لا توقف له . فهو دستور التطور الدائم ، ورمز الجدة الناسخة لكل قديم . فما من كيفية إلا وهي تحمل في باطنها بذور نسخها بما هو أتم وأفضل ، عندما تحين اللحظة الطبيعية المناسبة .

ثانياً — ليس معنى نسخ القديم أو نفيه من قبل الظاهرة أو الكيفية الجديدة ، القضاء على عناصره كلها بما فيها الصالح وغيره . بل هو نفي من شأنه أن يحتفظ بأفضل خصائص القديم ، ويمتاز عليه بخصائص لم تكن . لذا فإن « نفي النفي الديالكتيكي يفترض النفي والمحافظة على حد سواء » <sup>(١)</sup> .

ثالثاً — لا تسير عملية نفي النفي سيراً مستقيماً مطرداً ، أي بدفع ميكانيكي ، بل بشكل دائري ، بحيث يرتدّ نفي النفي إلى أطروحته الأولى ، ولكن بشكل أغنى وأفضل ، وعند كل دفع ديالكتيكي تتكامل دائرة أخرى أعلى من مستوى الدائرة التي كانت قد تمت قبلها ، فهي كما قلنا دائرة لولبية متصاعدة مستمرة .

وترى الماركسية في نظرية التطور وانتخاب الأصلح التي طرحها داروين أكبر ثروة في مجال الاستشهاد على صحة هذا القانون وحتميته ، على حد تعبيرهم .

(١) موجز المادة الديالكتيكية لبودوستنيك وباخوت : ص ١٠٦ .

٤ - ثم إن لهذه القوانين الديالكتيكية ، مستلزمات ومقولات شتى ،  
تتمسك بها الماركسية بصلابة ، وترى أنها من أبرز آثار الديالكتيك ومكتسباته .  
إذ هي التي تكسبها صفة الشمول وتجعلها تملك نظرة متميزة إلى الكون كله ،  
بطبيعته ووقائعه وتاريخه . فلنستعرض أهم هذه المستلزمات والمقولات :

#### المادة هي أساس الوجود وينبوع الحقائق :

ذلك هو حجر الزاوية في الفلسفة المادية بكل ما لها من عمق وشمول .  
فالمادة هي أول الموجودات وأقدمها - في نظر الماركسيين - وإذا فإن كل  
الموجودات التي ظهرت فيما بعد ، نتيجة وثمره للمادة ، كالروح والفكر  
والاحساس ونحو ذلك .

والمادة إذا موجودة خارج وعي الإنسان ، مستقلة ، في الوجود ، عن  
إدراكاته ، إذ هي أسبق من وجوده ووعيه وإدراكه . يقول لينين : « إن المادة  
تثير الإحساس بالدماغ والأعصاب والشبكية . الخ ، يعني بالمادة المنظمة تنظيمياً  
معيناً ، ولا يرتبط وجود المادة بالاحساس . فالمادة هي الشيء الأولي ،  
والاحساس والفكر والشعور هي المنتجات الأرقى للمادة المنظمة بشكل  
معين » (١) .

ثم إن مفهوم المادة واسع جداً ، إنه أوسع المفاهيم ، إذ هو يشمل جميع  
الأشياء والظواهر المنبثقة في العالم . ومن أهم خواصها وأبرزها أنها موجودة  
وجوداً موضوعياً ، أي مستقلاً ومفصلاً عن ذات الإنسان وفكره .

والمادة لا تملك خاصية واحدة فقط ، أو عدداً محدداً من الخواص ، بل  
إن لها من الخواص ما لا يحصره العدد ، إنها - في نظر الماركسية - غير متناهية .  
وإذن فهما قدم العلم اكتشافات جديدة عن المادة وذراتها وجسيماتها ، ومـ  
يعتلج في داخلها ، فلن يكون ذلك في يوم ما دحفاً للمادة ، أو إعلاناً عن عـ  
وجودها . ذلك لأن تلك الجسيمات نفسها بكل ما قد تنبثق عنه هي الأخرى

(١) المادية والمذهب التجريبي النقدي للينين : ص ٤٣ .

مادة • لأنها تملك خاصيته الكبرى وهي وجودها الموضوعي المستقل عن الذات (١) •

### ملازمة المادة للحركة :

قد تبدو المادة أمام أبصارنا ، في مجموعها الكلي ساكنة كالحجر الذي لا يتحرك من موضعه مثلاً • وقد يكون هذا صحيحاً ، لأول وهلة • ولكننا لو أمعنا النظر في هذا الحجر الساكن ، لوجدنا أن في أعماقه حركة لا تهدأ • فذراته التي يتألف منها تنتقل فيه بلا انقطاع ، كما أن جزيئات هذه الذرات والكتروناتها هي الأخرى لا تتوقف عن الحركة الدائبة ، وتجري عملية الهدم للكثير من هذه الجزيئات والذرات تحت عوامل الطبيعة وتقلباتها دون أن نشعر •

وكذلك جسم الانسان ، فعلى الرغم من أنه قد يجلس هادئاً لا يتحرك ، ولكن كل ذرات جسمه تظل تتحرك • • الدم لا يفر عن الدوران المستمر ، والخلايا بين جديد ينشأ وينمو وقديم يضمحل ويفنى • •

بل إن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة ليست في واقعها العلمي إلا ثمرة الحركة • • فحرارة الماء مثلاً ليست إلا أثراً لحركة جزيئات الماء ، والتيار الكهربائي ليس إلا أثراً لحركة الاليكترونات • • والتفاعل الكيميائي ليس الا نتيجة اتحاد أو انفصال « الأيونات » : شوارد الذرات •

وتقرر الماركسية أنه لم تكن أبداً حالة كانت فيها المادة بلا حركة • • « إن الحركة هي نمط وجود المادة • في أي زمان أو مكان • لم توجد أبداً مادة بلا حركة ، ولا يمكن أن توجد » (٢) •

### سرمدية العالم ووحدته :

« إن المكان بلا نهاية ، والزمان سرمدي ، لذا كان العالم أيضاً ينبسط

(١) انظر الدفاتر الفلسفية للينين : ج ٢٨/١ •

(٢) انجلس في « ضد دوهرنغ » وانظر المادية والمذهب التجريبي للينين : ص ١٧١ •

في جميع الجهات بلا نهاية ، الى أعلى وإلى أدنى ، الى اليمين وإلى اليسار ، وفي الزمان أيضاً ، لم تكن له بداية ولن تكون له نهاية » .

هكذا يقرر دعلامة الماركسية .

وتلك هي إحدى الأسس أو الثمرات الهامة للمادية الديالكتيكية .  
فالمادة قديمة .. أزلية ، وهي منذ فجر وجودها الذي لا أول له ، تتحرك وتتطور ، فالجديد من المادة إنما هو أشكالها وأطوارها وظاهراتها . أما هي ذاتها فتغوص الى أغوار سرمدية لا أول لها .

وكما أنها سرمدية الذات ، فهي ستكون أبدية الذات أيضاً ، ستظل تستبدل ظاهرة بأخرى وطوراً بغيره ولكن جوهر المادة باق يتحدى الزوال . وما الزمان والمكان الا الشكلان الأساسيان لكل الوجود (١) .

ثم إن العالم واحد . هو هذا العالم المادي الخاضع لاحساس الانسان وشعوره . فليس وراءه أو قبله أو بعده عالم آخر ، مما يسمى عالم الغيب أو نحو ذلك .. إن أجرام السماوات ليست في حقيقتها إلا من جوهر هذه المادة التي نعرفها . فلا بد أن يكون ما وراء ذلك من أجزاء هذا العالم ذاته .

**الوعي وظيفه لمادة عالية التنظيم هي الدماغ :**

الوعي هو الأفكار والإحساسات والتصورات والإرادة . وهي جميعها من أعراض الانسان ، فإذا لم يوجد الانسان فلا وعي ..

وهذا يعني أنه لا وجود للوعي ولا يمكن أن يوجد بدون مادة .

ولكن هذا لا يعني أن الوعي من خصائص المادة ومستلزماتها ، وأن كل مادة ينبغي أن تتمتع بالفكر . بل يجب أن نعلم - على حد ما تقرره المادية الديالكتيكية - أن الوعي إنما هو من نتاج مادة عالية التنظيم ، إنه نتاج نشاط الدماغ ، فالوعي هو وظيفة الدماغ . من أجل هذا كان التفكير من

---

(١) الدفاتر الفلسفية للينين : ج ١ ص ٧٧ .

خصائص الإنسان النابعة من نشوء الشكل الأعلى للمادة ، خلال عملية التطور التدريجي الذي مرّ بأحقاب طويلة •

يقول إنجلز « •• أدرك أن العالم الحسي الذي ندركه بواسطة إحساسنا هو الحقيقة الوحيدة ، وأن شعورنا وتفكيرنا مهماً ظهراً أرفع من المحسوس ، يظلان من انتاج المادة ، من انتاج عضو في الجسم هو الدماغ • فليست المادة تتاج العقل ، بل العقل نفسه ليس إلا النتاج الأعلى للمادة ، هذه هي بالطبع المادية النقية » (١) •

ويقول لينين : « المادة هي ما ينتج الإحساس بفعله في أعضاء حواسنا • المادة هي الواقع الموضوعي المعطى لنا في الإحساسات ، وهكذا دواليك » (٢) • والنتيجة ( فيما تقرره الماركسية ) هي أن الوعي انما هو من نتائج المادة وثمراتها ، وليس شيئاً آخر منفصلاً عنها كل الانفصال ، كما يتصور المثاليون • وإذا فليس ثمة ما يدعونا الى البحث عن مصدر الروح والوعي ، كما لا حاجة للاستسلام لاعتقادات غيبية لتحل اللغز وتطمئن الباحث • إن جذور المادة والوعي شيء واحد ، لأن الثاني ثمرة الأول • فالعضوية الحية تتكون مثلاً من عناصر كالكربون والهيدروجين والاكسجين والحديد والكبريت وغيرها • وهذه العناصر نفسها غالباً ما تصادف في الطبيعة غير الحية أيضاً •

ولكن فما هو الفكر أو الوعي إذا ؟

تجيب المادية الماركسية على ذلك بأنه انعكاس صور الأشياء الى الدماغ •• ذلك لأنني عندما أنظر الى الكتاب ، أعني الكتاب في ذهني ، فقد انتقلت إذا صورة الكتاب ، بعد وجود حقيقته بشكل موضوعي في الخارج ، الى ذهني • إن الفكر ليس إذاً أكثر من نسخ وانعكاس للواقع • وبالتفكير يعاد انتاج

(١) فيوبارخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية ، لإنجلز • وانظر : القضايا الأساسية في الماركسية لبلخانوف : ص ١١ •

(٢) المادية والمذهب التجريبي النقدي للينين : ١٣٦ •

الواقع ويجري رسمه وتصويره <sup>(١)</sup> .

### اللغة هي روح الفكر :

وترى المادية الماركسية أن الدماغ لا يؤدي وظيفته العليا إلا اذا عاش صاحبه في مجتمع إنساني ، وكانت مصطلحات اللغة سائدة فيه . فبالاصطلاحات اللغوية التي تطرق سمع الإنسان معبرة عن معانيها ومضموناتها ، تتجرد تلك المعاني في الذهن وتحبى فيه مفهوماتها ، فيستطيع أن يبني عليها الأحكام ويستخرج منها النتائج .

أما إذا فقدت اللغة ، فلا بد أن تفقد معها رابطة الجماعة وروحها . ولا وجود للتفكير البشري خارج الجماعة .

وإذن فبالكلمات المنطوقة فقط تصبح الفكرة واقعية . ومهما بقيت في رأس الإنسان فإنها تكون ميتة مستحيلة المنال بالنسبة للناس الآخرين بل هي تكون آلية غير قابلة للاستنتاج والترابط بالنسبة لصاحبها أيضاً <sup>(٢)</sup> .

### تفاعل السبب والمسبب :

ليس بين السبب والنتيجة انفصال كلي في المفهوم ، في نظرية المادية الماركسية ، إن بين السبب والنتيجة تفاعلاً مستمراً ، إذ ما تكاد النتيجة تأتي ثمرة لسببها ، حتى تقوم النتيجة بدور السبب وتأخذ فاعليته ، بحيث يمتد تأثيره الى أشياء كثيرة منها سببه السابق ذاته . فالمادة مثلاً سبب في ظهور الوعي ، إلا أن الوعي بدوره يؤثر في المادة ويساهم في تطويرها وإيجاد سبل الاستفادة منها . فبين السبب والنتيجة إذا جدلية مستمرة .

يقول إنجلز : يوجد في المجتمع تفاعل عام قوامه أن السبب والنتيجة يتبادلان الأماكن على الدوام . إن ما يكون في بعض ظروف المكان والزمان سبباً يصبح في ظروف أخرى نتيجة والعكس بالعكس .

(١) انظر المرجع السابق ص ٨٠ .

(٢) المرجع السابق : ٦٨ .

وتؤكد المادية الديالكتيكية أن حركة الأسباب والمسببات لا تنبثق الا من قوانين الطبيعة ذاتها ومقتضياتها الكامنة فيها والتي تجمع بين الضرورة والمصادفة بأن واحد .

أي فلا وجود لما يسمى بالعلة الغائية في تفاعل الاسباب والمسببات بعضها في بعض . إن انجلز يهزأ من كل تفسير لحركة الطبيعة وأسبابها يستهدف القول بالغاية . ذلك لأنه لا مكان لتخيل هذه الغاية في سير الطبيعة ، بعد معرفة الدوافع الطبيعية الكامنة في المادة ذاتها (١) .

حرية الانسان ضمن ضرورة القانون الطبيعي :

يردّ الماركسيون بهذه المقولة التي يعدونها احدى مقولات المادية الديالكتيكية، على خصومهم الذين ينكرون عليهم حشد الطاقات للثورة الاشتراكية والسيطرة على وسائل الانتاج ، ما دام أن القانون الديالكتيكي حاكم بطبيعته ولا بدّ من مجيء النتائج طبقاً لمقتضاه .

تردّ الماركسية على ذلك بأن هذا لا يعني أن الانسان يفقد حريته وفاعليته تجاه المادية الديالكتيكية وحتميتها . ذلك لأن حركة الانسان ابتغاء مصالحه واندفاع المظلوم لتخليص حقوقه جزء لا يتجزأ من قانون الديالكتيك ذاته .

إلاّ أن الانسان يفقد حريته فعلاً - بنظر المادية الماركسية - عندما يريد أن يقارع بها قانون الطبيعة وأحكامها الحتمية المبرمة .

يقول إنجلز في « ضد دوهرنغ » :

« لا تكمن الحرية في الاستقلال الموهوم عن قوانين الطبيعة ، وإنما في معرفة هذه القوانين ، وفي الإمكانية القائمة على هذه المعرفة لارغام قوانين الطبيعة بصورة منهجية على الفعل من أجل أهداف معينة » (٢) .

(١) انظر الدفاتر الفلسفية : ج ١ ص ٥٧ .

(٢) ضد دوهرنغ : ص ١٣٧ .

ويحاول بليخانوف أن يزيد المسألة ايضاحاً فيضرب الأمثلة التالية قائلاً :  
« إن الدواء ضروري ليكون العلاج ناجعاً ، والتنفس ضروري للحياة . والرحلة  
الى ايجينا ضرورية لجمع الديون ، كل هذه ضروريات مشروطة . فعلياً أن  
تنفس إذا أردنا أن نعيش ، علياً أن نتناول الدواء إذا أردنا أن نتحرر من المرض  
وهلهم جراً ... » (١) .

### المعرفة والحقيقة الموضوعية :

يرى بعض الفلاسفة المثاليون أنه لا يمكن معرفة العالم . وما يستدلون به  
على ذلك أن جوهر الشيء منفصل عن ظاهراته ، فلا يمكن التوصل بواسطة  
دراسة الظاهرات ، الى معرفة الجوهر ، أي الى معرفة الشيء بذاته وحقيقته .  
ان الماديين الديالكتيكيين يردون على هذا التصور رداً عنيفاً . ويصرون  
على أن بين ظواهر الشيء وجوهره اتصالاً وثيقاً ، ذلك لأن الجوهر تعبير عن  
الصلة الداخلية للعالم الموضوعي ، ولأنه أساس تنوع الظاهرات . أما الظاهرات  
فهي مظهر الجوهر ، أي الشكل الخارجي لتجليه .

وبناء على ذلك تتضح الخطوات التي يجب السير فيها لتحقيق المعرفة .  
إن الخطوة الأولى تتمثل في ضرورة تكديس الوقائع واستعراض الظواهر  
وتجميعها ، وأداة هذه الخطوة التجربة الخاضعة للحواس .

ثم يأتي دور الخطوة الثانية على أعقاب ذلك . إذ يبدأ العقل بتحليل تلك  
الوقائع ومقارنتها فيما بينها ومقابلتها بعضها ببعض ، وإذا هو قد وصل الى  
استنتاجات معينة منها ، فهذه هي الدرجة الثانية للمعرفة . وأداتها المعرفة العقلية .

وتركز المادية الديالكتيكية على أن الجسر الواصل ما بين هاتين الدرجتين  
من المعرفة والذي يتكامل به معنى المعرفة لكل من الظاهرة والجوهر ، إنما يتل  
في النشاط العلمي المتمثل في التطبيق ، فمن خلال التطبيق المستمر تحيا النظرية

---

(١) القضايا الاساسية في الماركسية لبليخانوف : ص ٩٨ .



وتنمو المعرفة ثم تترسخ الى أن تضرب جذورها في أعماق الجوهر • فبين النظرية والتطبيق تفاعل دياكتيكي ذو أهمية بالغة •

ذلك لأن التطبيق هو الذي يجعلنا نثق بأحكام حواسنا ، لدى اجتياز الخطوة الأولى في طريق المعرفة ، فبالطبيق نتخلص من أوهام « اللأدرين » الذين لا يطمئنون الى أحكام الحواس ، التي نخدع صاحبها بالفعل في كثير من الحالات <sup>(١)</sup> • وإذا قلنا : « التطبيق » فهو شامل للتطبيقات الشخصية الجزئية والتطبيق الاجتماعي العام •

انطلاقاً من هذا التقرير عن المعرفة وسيرها وغايتها ، يستبين الجواب على السؤال التالي :

هل للحقيقة الموضوعية وجود ؟... أي هل يمكن أن يتضمن الفكر الإنساني مضمونات لا يتوقف وجودها على الذات الانسانية ؟... بل لها وجود موضوعي قبل وبدون أن تصبح حقيقة يتضمنها الفكر ؟...

لا تتردد الماركسية في الاجابة على هذا السؤال بإيجاب • فالحقيقة الموضوعية موجودة • لأنها ليست وليدة الفكر ، وانما هي انعكاس اليه من واقع موضوعي ، وما الحقيقة الا تطابق المضمون الفكري للواقع الخارجي •

وهذا معنى قولهم : إن الحقيقة الموضوعية ليست رهناً بالانسان ، ولكنها مع ذلك لا تسمى حقيقة الا عندما تكون في ذهن الانسان •

ولكن كيف السبيل — من وجهة النظر الماركسية — الى أن نتبين الحقائق الموضوعية التي في أذهاننا ، وأن نطمئن الى أنها ليست أوهاماً لا مصداق لها في الخارج ؟

ان السبيل الى ذلك هو الرجوع الى التطبيق الاجتماعي ، فنشاط الناس العملي هو السبيل الوحيد لاختبار صحة أو كذب آرائنا ونظرياتنا وتصوراتنا •

(١) انظر المادية والمذهب التجريبي النقدي : « مقياس الممارسة في نظرية المعرفة » ص ١٣٠ - ١٤٢ •

فإذا أثبت التطبيق الاجتماعي ما يتفق مع أفكارنا وآرائنا ، فقد دل ذلك على أن أفكارنا هذه حقيقة موضوعية ، أي أفكار ذات جذور مطابقة لها في تربة التطبيق .

ولكن ، أيمكن للأفكار البشرية المعبرة عن الحقيقة الموضوعية أن تصل إليها وتستوعبها دفعة واحدة ، بكل أطرافها وحدودها وبدون تقييد ، أي بصورة مطلقة ، أم إن الأفكار البشرية لا تدركها الا بصورة تقريبية نسبية ؟

يتلخص الجواب على هذا السؤال ، في أن الحقيقة المطلقة ، أي الكلية القائمة بذاتها ، انما تتركب من الحقائق النسبية ، وانما تتركب الحقائق النسبية من تراكمها وتكدسها في الذهن . ولا يكون ذلك في لحظة خاطفة ، بل من خلال طريق للمعرفة معقد ، تاريخي ، لا نهاية له . والبشرية لن تنهيه أبداً ولن تنجزه أبداً (١) .

إن الفكر البشري يؤمن إذن بالحقيقة المطلقة التي تدلّ عليها أجزاؤها التي هي الحقائق الصغيرة النسبية ، ويسعى للوصول إليها من خلال عملية المعرفة .

ولكن كيف يؤمن الفكر بما لم يصل اليه ؟ ومن أين يعرف أن من وراء هذه الظواهر الجزئية النسبية حقيقة مطلقة يستوعبها الذهن حتى يندفع للوصول إليها ؟

تلك عقدة ، ليس هذا مجال بحثها . وانما مكان الحديث عنها بغض الفصول اللاحقة في هذا الكتاب .

### المادية التاريخية :

وهي من أخطر النتائج المترتبة على المادية الديالكتيكية ، المتعلقة بالطبيعة وأحكامها . بل هي الغاية التي أقيمت لها الفلسفة المادية السابق ذكرها دعامة وأساساً .

(١) المادية والمذهب التجريبي النقدي : ١٢٦ وما بعده ، والموجز في المادية الديالكتيكية : ١٨٤ .

ومن أجل ذلك يفرد دعاة الفكر الماركسي « المادية التاريخية » بالبحث ، ويفصلونها عن أساسها الذي انبثقت عنه شأنها في ذلك شأن كثير من المستلزمات الأخرى التي سبق ذكرها • ويرتبون عليها نظريتهم الاقتصادية التي أفاض في بيانها ماركس في كتابه : رأس المال • على الرغم من أنه لم يتمكن من إنجاز البيان المتعلق بأهم ركائزها ، ألا وهي نظرية القيمة الفائضة •

فما هو المراد بالمادية التاريخية ، وكيف كانت واحدة من مستلزمات الفلسفة المادية التي فرغنا من بيان خلاصتها ؟•

إذا كان الفكر الانساني شكلاً معقداً سامياً من أشكال المادة ، ليس إلا ، وإذا كانت الحياة — أو ما يسمونه بالروح — هي الأخرى من بعض ثمارها وتائجها — فلا بد أن تكون هذه الرحلة التاريخية الطويلة التي قطع الانسان الى اليوم ما قطع من أشواطها ، هي أيضاً من ثمرات المادة وآثارها • إذ التاريخ بكل ما يتضمنه من أفكار وعلوم وآداب واقتصاد وفنون ودين ، ليس إلا من نتاج الحياة والفكر اللذين ليس كل منهما شيئاً أكثر من نتاج المادة •

وإذاً فلا بد أن تخضع حركة التاريخ الانساني للقانون ذاته الذي خضعت له حركة المادة في أطوارها وتقلباتها • إنه قانون صراع الأضداد ، بدءاً من الأطروحة البسيطة ، الى الطباق ، الى التركيب • وهكذا دواليك •

فما هي الأطروحة التي تبدأ منها حركة المجتمع الانساني وتطوره ؟

إنه ليس شيئاً أكثر من قوى الانتاج ووسائله • ومعلوم أن وسائل الانتاج هذه بدأت في أطوارها الأولى بأدوات بدائية بسيطة كالفأس والحجارة ونحوها •

فقوى الانتاج التي يملكها الانسان ووسائله التي استفادها من الطبيعة ، أرغمت الناس على الدخول في علاقات اتاجية متبادلة • وكان ذلك مؤشراً زمنياً سجل بدء الصراع الانساني طبق القانون الديالكتيكي ذاته ، من أجل العيش وتطوير أسباب الرفاهية في الحياة •

إن الأطروحة هنا إذاً ، هي وسائل الانتاج البدائية ، وما يتبعها من علاقات انتاج بسيطة بدائية أيضاً ، يكون الناس في ظلها شركاء في اكتساب طعامهم ومستهلكاتهم ، حيث تعود وسائل الانتاج للقبيلة أو العشيرة بأسرها . وذلك هو شكل المجتمعات البدائية القديمة .

ومع مضي الزمن تزداد وسائل الانتاج تقدماً وتعتدلاً . مع بقاء علاقات الانتاج متخلقة كما هي : ملكية جماعية تحت سلطان العشيرة والقبيلة . وبذلك تظهر بذور التناقض بين وسائل الانتاج وعلاقات الانتاج في أحشاء هذه الأطروحة . حيث لا يلبث أن ينفجر أخيراً هذا الصراع ، بظهور النفي الأول : « الطباق » . والنفي الأول هنا ، هو ظهور الاقطاع ، في ظل الملكية الفردية التي لا بد أن تقضي بدافع من تطور وسائل الانتاج وتقدمها - على أشكال الملكية البدائية القديمة المتمثلة في اشتراك أفراد العشيرة أو القبيلة في سائر ما كانت تحصل عليه من الأطعمة والمنتجات . وتشارك في هذه القفزة من الأطروحة الى الطباق عوامل كثيرة يتوالد معظمها من تطور وتحسن وسائل الانتاج ، لا مجال لبسطها في هذا الصدد .

إلا أن هذا الطور الجديد للملكية . ما يلبث أن يحل هو الآخر في أحشائه بذور نقيضه ، حيث تترعرع وتنمو سيراً نحو قفزة أخرى يتحقق فيها نفي النفي « التركيب » .

إذ تظهر في ظل الاقطاع طبقة المستعبدين والمستغلين الذين يستعبدونهم الاقطاع بما يملكونه من الأسباب . ويشعر هؤلاء المستعبدون ألا مصلحة لهم في العمل في ظل تلك الحياة الجائرة التي تذهب جهودهم هدرًا لغيرهم . وما هو إلا أن يظهر في المجتمع رأس المال التجاري نابعاً من الاقطاع ذاته ، وتظهر معه الطبقة البورجوازية التي تبحث عن كادحين متحررين من نير الاقطاع ، لكي تتعاون معهم في إنشاء ورشات عمل وحرف ضخمة . فتوحد المصالح الجديدة بين البورجوازية والطبقة الكادحة « البروليتاريا » ، وما هو إلا أن تحين اللحظة

المناسبة للقفزة التالية ، حيث ثور البرجوازية بمعونة الجماهير من الكادحين والمستعبدين على سيطرة الاقطاع . فيكون ذلك إيذاناً بتحقيق نفي النفي « التركيب » إذ ينتفي الاقطاع . وتعود الملكية الى حالتها السابقة العامة . ولكن في تركيب أغنى وأفضل وأكثر انسجاماً مع تطور قوى الانتاج ووسائله . ويسود المجتمع رخاء الى حين من الوقت .

إلا أن هذا التركيب ذاته ما يلبث أن يصبح أطروحة يتولد عنها نفي ، ثم نفي نفي يكون أسمى وأغنى من هذا التركيب ذاته .

إذ تحل البرجوازية مع الزمن محل الاقطاع ، وتقوم بما كان يقوم به سلفها من الاستعباد والاحتكار وامتلاك جهود المستضعفين ، من جراء عوامل كثيرة مختلفة لا مجال في هذا المقام لسردها . فهذا هو النفي الأول <sup>(١)</sup> .

ويعود التناقض بين البرجوازية « التي هي هنا الرأسمالية الجشعة » والطبقة الكادحة المستعبدة التي كانت ذات يوم درعاً لها . وفي اللحظة المناسبة ومع تفاقم النظام الرأسمالي يحلّ عصر الانتقال الى التركيب الجديد ، إنه عصر الشيوعية المطلقة ، الذي يبدأ بمرحلة بناء طويلة الأمد . حيث تتحقق خلال ذلك تحولات في الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والسياسية والأفكار والثقافة . ويكون مفتاح ذلك كله الثورة الاشتراكية التي تقودها الطبقة الكادحة ، والتي تنتهي بإقامة دكتاتورية البروليتاريا ، لتتولى بدورها تسيير الثورة الاشتراكية نحو مصيرها الحتمي ألا وهو الشيوعية المطلقة . حيث تذوب الفوارق الطبقة نهائياً والى غير رجعة ، ويتم إنقاذ البشرية من الظلم الاجتماعي ، من كل اضطهاد واستغلال ، وتتوطد دعائم السلم والعمل والحرية والعدالة والسعادة لكل الشعوب . وتزول الحاجة الى قيادة الدولة ورقابتها ، فتنتهي الدولة نفسها ، وتزول دكتاتورية البروليتاريا . وأنداك تهدأ حركة التاريخ البشري بعد طول

(١) انظر : أنتي دوهرنغ : ص ١٥٥ - ١٥٨ وانظر رأس المال الكتاب الأول ، المجلد الثالث ص ٣١٠ فما بعد .

تسيار وصراع ، ويلقى عصاه آمناً مطمئناً في ظل ظليل من الشيوعية الوارفة .  
إذاً ، فخطوات : الأطروحة ، الطباقي ، التركيب ، التي جعلها الماركسيون  
دستوراً لحركة المادة وتطورها ، تطبق هي ذاتها على الحركة التاريخية لنشأة  
المجتمعات الانسانية . وبالدرجة ذاتها من الحتمية التي يعطونها لهذا الدستور .  
أي إن الوعي الانساني لا يقوى على الوقوف في وجه هذا الايقاع الثلاثي الذي  
لا بد أن ينتظم وفقاً له سير الكون كله بقسميه الطبيعي والاجتماعي .

وتقرر الماركسية وفقاً لهذا أن « إنتاج الخيرات، المادية هو الشيء الأولي ،  
وأما آراء الناس وأفكارهم ونظرياتهم فهي شيء ثانوي ، أي أنتجت ظروف حياة  
المجتمع المادية ، فكيفما يكون كيان الناس الاجتماعي كذلك يكون وعيهم  
الاجتماعي » (١) .

وعلى هذا فإن كل ما قد ظهر في تاريخ البشرية من أفكار وعلوم وقيم  
وأخلاق وفنون وآداب ، إنما أثاره الصراع من أجل المادة والعيش . فقد كان  
لا بد أن يظهر ذلك كله كأسلحة ودروع في معركة التناقض بين الأطروحة والطباقي  
والتركيب ... تلك المعركة التي سردت عليك موجز قصتها الآن .

ومن حقل أن تستنبط — بالبداية — من هذا ، أن سائر ما تزخر به حياة  
المجتمعات الانسانية من أفكار وعلوم انسانية مختلفة ، ليست ( من وجهة نظر  
الماركسية ) إلا ظلالاً لمقتضيات المعركة المادية ، فهي كلها مواضع وأمور نسبية  
ليس فيها حقيقة واحدة ذاتية مطلقة .

\* \* \*

وبعد ، فهذا عرض موجز — ولكنه وافٍ مع ذلك فيما أعتقد — لتاريخ  
الفكر الديالكتيكي عموماً ، وللمادية الديالكتيكية خصوصاً . وأستطيع أن أجزم  
أنني كنت أميناً في عرضها ، بل إنني لم أقصّر في تجلية جوانب قد تكون غامضة

(١) موجز المادية التاريخية : ١٣٦ .

على كثير من أتباع الفكر الماركسي أنفسهم ، بل انني على يقين بأنني لو كنت واحداً من المؤمنين بالفلسفة الماركسية لما كنت أكثر اهتماماً بعرض هذه الفلسفة على خير وجه .

تلك هي الخطوة التمهيدية الأولى ، التي لم يكن بدّ منها ، في الطريق الى نقد ما اتهمنا من عرضه وبيانه ، وفق ما نملكه من قواعد البحث وأصول المعرفة والنظر . وإذا كان رائدنا جميعاً الوصول الى القناعة العقلية والطمأنينة الفكرية المجردة ، وإذا كنا حقاً نتجنب سبيل « الذرائعين » في البحث ، فلسوف تنتهي أخيراً الى وفاق . حيث تتلاقى جميعاً تحت مظلة الحقيقة .. ولكن هل هناك حقيقة ؟ هذا ما سنبدأ الخوض في البحث فيه .







الفصل الأول

نقد أصول النظرية وقوانينها



## تمهيد

من الواضح أننا لا نهدف في هذا البحث الى نقد فلسفة الديالكتيك ، خلال أطوارها المختلفة ، ذلك لأنها — بدءاً من عهد هيرقليط الى أن استقرت بطورها المثالي عند هيجل — قد استحالت الى مجرد أساس أقيمت عليه الفلسفة الماركسية التي أخذت تشغل بال كثير من الناس حتى اليوم . ولم يعد الحديث عن هيجل وفلسفته التي اهتم العالم بها ذات يوم إلا حديثاً عن أهم متكأ ، تقيم عليه الماركسية أفكارها الفلسفية ثم الاقتصادية والاجتماعية اليوم .

لا جرم ، إذا ، أن حديثنا الآتي انما يتناول الفلسفة الديالكتيكية ، كما هي في أذهان أئمة الفكر الماركسي . واذا اقتضانا منهج البحث أن نخرج ، في بعض الأحيان على هيجل ، فذلك لأن الحديث انما يتناول عندئذ قاسماً مشتركاً بينه وبين الوارثين له من بعد ؛ أو لأن المنهج العلمي في النقد يضطربنا عند بعض النقاط الى عقد مقارنة بين وجهة نظر هيجل ووجهة الذين طوروا وبدلوا من بعده .

وأحب أن أعيد هنا الى ذاكرة القارئ ما كنت قد أشرت اليه في المقدمة ، من أن هذا البحث ، سينتهي بنا ، بدون ريب ، الى التسليم بجوانب قد تكون هامة ، في هذه النظرية كما هي عند هيجل . بل قد يقودنا الى التسليم ببعض الأفكار أو النقاط الجزئية التي تدخل في تيار النظرية الماركسية ذاتها ! .

أي ان على القارئ ألا يتوهم أن النقد الذي سأوجهه الى المادية الديالكتيكية ، سيكون سلاحاً كاسحاً ، أستعمله من أجل نفس هذه النظرية بكل ما فيها ، وبكل ما يتعلق بها . ذلك لأن عملاً من هذا النوع لا يقود الى

في أغلب الأحيان الا الهياج العاطفي وحده . اذ ان أي نظرية من النظريات ، مهما  
جنحت وابتعدت عن الصواب ، لا بد أن تدعم نفسها ، ليتماسك نسيجها ،  
بخيوط من الحقيقة .

والدقة العلمية في النقد عندئذ ، انما تتمثل في القدرة على فرز هذه الخيوط  
من بقية التصورات الباطلة التي تكتنفها ، لا في امتلاخ القضية كلها والإلقاء بها  
بعيداً ، بواسطة جملة من العبارات الشمولية العائمة .

وهذا ما قد ندبت له نفسي ، مستعيناً بتوفيق الله : ألا ألجأ إلى هياج عاطفي  
ولا إلى عبارات ذات معنى شمولي عائم ، وألا أستبدل بالقناعة المنطقية العليا  
شيئاً .

ولنشرع الآن بمناقشة أركان هذه النظرية ، أي قوانينها الأساسية ، كما  
يتصورها وينادي بها دعاة المادية الماركسية .



## وحدة الأضداد وصراعها

آثرت أن أبدأ بمناقشة هذا الركن ، نظراً إلى أنه يعدّ المحرك الأول في بنية المادة ، والباعث الأول لها على الخضوع للقوانين الأخرى للديالكتيك .

وقد عرفت فيما مضى أن هذا القانون يقرر أمرين اثنين :

١- وجود الأضداد في وحدة ذاتية ، ضمن المادة وأجزاء المادة .

٢- تصارع هذه الأضداد فيما بينها على نحو يسيّر المادة نحو نهجها الديالكتيكي أي على نحو يجعلها تتطور من كيفية بدائية بسيطة الى كيفية أخرى معقدة ، ثم الى أخرى أشدّ تعقيداً .. وهكذا .

ولا بدّ لكي نفهم هذا القانون فهماً جيداً ، فضلاً عن مناقشته والتماس دلائل الصحة فيه ، من معرفة المعنى العلمي لكلمة : الضد . فما هو الضد ؟ .. وما المقصود بالتضاد أو الأضداد ؟ ..

ونقول في بيان ذلك :

إن كل متعدد - ونفرض أنهما اثنان - إما أن يشتركا في تمام الماهية ، فهما متماثلان . وإما ألاّ يشتركا في تمامها ، فهما متخالفان .

والمتخالفان إما أن يشتركا في بعض من أجزاء الماهية دون بعضها الآخر ، فهما متفاوتان وقد يسميهما البعض بالمعانددين كلوني الأحمر والأزهر ؛ وإما ألاّ يشتركا في أي من أجزاء الماهية ، فإن كان ذلك مشروطاً بإضافة كل منهما إلى الآخر ، فهما المتضايقان . كالأبوة والبنوة ، فليس بينهما أي اشتراك في الماهية إذا لاحظت نسبة الابن الى أبيه والأب الى ابنه ، ولكن اذا أهملت هذه النسبة

فإنهما قد يشتركان ، كل منهما في ماهية الآخر . فيكون الأب ابناً بقطع النظر عن ابنه ، ويكون الابن أباً بقطع النظر عن أبيه . **أما إن كان ذلك غير مشروط بالتضاييف ، أي لا اشتراك بينهما في الماهية مطلقاً ، بحيث يكون كل منهما سلباً للآخر ، فهما ضدان ،** إن كانا قابلين للارتفاع معاً ، كالسواد والبياض . إذ يمكن أن يرتفعا ويحل محلهما لون ثالث . وهما نقيضان إن كانا غير قابلين للارتفاع معاً كالحركة والسكون ، والليل والنهار ، والاحساس وعدم الإحساس . إذ كل متقابلين من هذه الأمثلة غير قابلين للاجتماع ، كما أنهما غير قابلين للارتفاع معاً أيضاً (١) .

فالضدان إذاً ، كل صفتين لا تشتركان في أي من أجزاء الماهية مطلقاً — أي بقطع النظر عن اضافة كل منهما الى الآخر — بحيث يكون كل منهما سلباً للثاني . ومن أحكام الضدين أنهما لا يمكن أن يجتمعا تحت ظل من وحدة الموضوع والمحمول ، والزمان والمكان ، وقيود الصفة . ويعبر عن ذلك كله بوحدة النسبة . فالسواد القاتم ( أي الكامل الماهية ) والبياض الناصع ( أي الكامل الماهية ) لا يمكن أن يلتقيا في ذات واحدة ، في لحظة واحدة ، في حيز مكاني واحد ، ضمن قيود واعتبارات واحدة . فلو فرض أن التقيا ، ودلّ على ذلك حس أو نحوه ، فهو إما أن يكون التقاء وهمياً ، أي منفكاً عن الانضباط بالوحدات التي ذكرناها ، بأن يكون التقاء في زمانين أو مكانين متجاورين مهما بلغا من الدقة ، أو ضمن موضوعين أو محمولين مختلفين ، أو مع ملاحظة قيود مختلفة ، أو يكون ذلك دليلاً على أنهما ليسا في الحقيقة متضادين ، كما تصور ، بل متعاندتين أو متضاييفين مثلاً .

(١) انظر المواقف للمعتمد الإيجي : ٣٦٦/٨ وإذا عرفت الفرق العلمي بين الضدين والنقيضين : يمكنك أن تلاحظ التخط الذي وقع فيه دعاء الفيلسوف الماركسية عندما يتحدثون عن هذا القانون ويفرقون بين التضاد والتناقض . يقول مؤلفو المادية الديالكتيكية : ( .. فحينما تصطم الاضداد : وحينما تقوم بينهما علاقات ما ، تبرز هناك على الدوام تناقضات . ذلك لأن التي تصدم هي اتجاهات وقوى متضادة . ولذا كان التناقض هو العلاقة بين الاضداد أما التضاد فهي جواب التناقض ) والتشديد في هذه العبارة الأخيرة من مؤلفي الكتاب . انه كما تلاحظ اصطلاح لا يعرفه علماء المنطق والفلسفة وتفرق عجب لم يقل به احد .

وحصيلة القول ، أنه اذا قام التضاد الحقيقي بين شيئين ، ولم يكن وهماً  
عالقاً بالذهن ، فإن عدم امكان اجتماعهما في ظل الوحدات التي ذكرناها ، قرار  
بدهي ضروري لا مجال للارتياح فيه .

ذلك هو المعنى العلمي المتفق عليه للتضاد بين شيئين .

فإذا تفهمته جيداً ، فانتا نقرر بأن الكون الذي نعيش فيه ، مسرح ولا ريب ،  
لشتى صنوف الأضداد والمتناقضات . ولكنها منبسطة فيه على أبعاد زمنية  
ومكانية وموضوعية شتى . . . كما نقرر بأن هذه الأضداد والمتناقضات - وهي  
منبسطة على هذه المساحات - قد يؤثر البعض منها في بعض ، فينقذح مما  
بينهما ردود الفعل ، وتسري عوامل التأثير بين الأشياء المختلفة والمترابطة ، ممها  
يدفع بها الى التطور والتغير الدائبين بقطع النظر عن سبيل هذا التطور ومصيره .  
فنحن نرى كيف يتأثر الساكن بالمتحرك ، والظلام بالضياء ، والبرودة بالحرارة ،  
والسالب بالموجب ، والانفجار بالضغط ، والجهل بالعلم . . . وهلم جراً .

وهذا شيء معروف ومحسوس ، ولايسع أحداً من العقلاء إنكاره ، ولا  
حاجة ، للتنبه له ، إلى اكتشاف سرّ غامض أو استحداث فلسفة جديدة ، كما أنه  
لا يؤدي الى أي ضرورة تستوجب القول بشيء من مقولات الفلسفة المادية  
التي نحن بصدددها .

واذا أريد بصراع الأضداد هذا المعنى المائل أمامنا ، فهو أمر مسلم به ،  
وهي حقيقة معروفة كما قلنا .

ولكن أئمة الفلسفة الماركسية يصرون على أن أصغر جزئيات المادة في  
أضيق وحدات الزمان ، ليس إلا "ملتقى للأضداد المتراكمة المتصارعة" . . . وذلك  
هو المعنى المراد بكلمة : « وحدة الأضداد » ويقول لينين « الديالكتيك هو  
دراسة التناقض في جوهر الأشياء عينه »<sup>(١)</sup> . فهل يصدق الواقع ذلك ؟ . وهل

(١) الدفاتر الفلسفية : ١٣/٢ .

دليلاً ، البتة ، على أن الفكر الانساني ثمرة من ثمرات المادة • بل لقد أفضنا في بيان الدليل على بطلان هذا التصور واللزوم •

أعود فأقول : لاحظ أننا في تمسكنا بهذه القاعدة المعروفة تؤيد الماركسيين كل التأييد في القول بأن المادة ليست ثمرة الفكر الإنساني ، ولذلك لا بدّ أن يكون الفكر أميناً في تقريراته عن المادة وبيان واقعها الذي هي عليه • ولكن فلننظر ، أينما يحترم مقتضيات هذه القاعدة ويصدق في البيعة لها :

العلم إذن هو الذي يجب أن يتبع المعلوم ، وليس العكس • هذا محل اتفاق ، إذا أسقطنا المذهب العجيب الذي يجنح إليه متطرفو المثاليين ، والذي يقضي بأن الافكار الانسانية هي التي أوجدت الكون ، وبأن المعلوم إذن يجب أن يتبع العلم • ونحن لا نستطيع إلا أن نسقط هذا اللغو العجيب من طريقنا في البحث •

فالمعلوم في مسألتنا التي نحن بصدددها ، هو العلاقات التي نراها بين سابق ولاحق ، أي بين المتعاقبات من أشياء المادة والطبيعة • هذا هو المعلوم •

علّمنا يجب أن يقف عند الملاحظة التي أخذت بأمانة من الواقع ، ألا وهي : أن بين كذا وكذا ، صلة تعاقب واقتران ثابتين • هذا هو العلم الذي لا ريب فيه ، والذي أخذناه بأمانة وصدق من الواقع المعلوم أي الذي تعلق به العلم •

ومهما استمرت المراقبة منا ، واستمر الثبات من الطبيعة على هذه الاقترانات ، فلن يأتي ذلك بجديد على علمنا غير التأكيد المستمر • والتأكيد لا يولد معنى آخر جديداً •

فإن ساءلنا عقولنا ، بعد هذه الملاحظة مع تأكيداتنا المستمرة : أفيمكن أن تنفصل هذه الأشياء عن بعضها ، وأن يتخلف الثاني عن الأول ، فيزول الاقتران ، أم إن من الحتم بقاء هذا كله على حاله ، وإن هناك قانوناً ضرورياً تحكم به الطبيعة نفسها أو يحكمها به من هو الحاكم والمهيمن عليها — إذا ساءلنا أنفسنا



حالما فأخذ الأشياء بعين الاعتبار في حركتها ، في تبدلها ، في حياتها في فعلها المتبادل في بعضها بعضاً . عندئذ ننخرط حالاً في التناقضات . وإن الحركة نفسها هي تناقض : ذلك أن تغيير المكان الميكانيكي البسيط لا يمكن هو نفسه أن يتحقق إلا لأن الجسم الواحد هو في موضع واحد وفي موضع آخر في نفس البرهة من الزمان ، لأنه في نفس الموضع الواحد من دون أن يكون فيه أيضاً ، وإن النشوء المتواصل لهذا التناقض وحله المواقف ، هما بالضبط ماهية الحركة (١) .

إذن ، فالحركة هي المثال المفضل لتلاقي الأضداد عند إنجلز ، كما أنه المثال المفضل لذلك عند لينين في تعليقاته الفلسفية (٢) .

وما أعتقد أننا بحاجة ، لمناقشة إنجلز في دعواه هذه ، الى أن نستعير شيئاً من أسلوبه المقذع الساخر الذي اتبعه في مناقشة خصمه . فإن ذلك لا يفيدنا نحن كما لا يفيد الحقيقة شيئاً ، كما لا يضر إنجلز بشيء .

ولكننا نحتكم الى المسلمات المنطقية المفروغ منها ، والتي يمكن لها وحدها أن تعطينا كلمة الفصل في هذا المثال الذي رأته فيه الماركسية أبرز مظهر لدعوى تراكم الأضداد .

١ - لقد علمت آنفاً أن عقدة التضاد إنما تتحقق عند انضباطها بوحدة الزمان والمكان والموضوع والمحلول . الخ فأين هي وحدة المكان في مثال الحركة ، وقد علمت بأن قوام الحركة ، في جوهرها الأساسي إنما هو الحيّزات المتواصلة . بحيث لو حصرت الجرم الذي يراد له الحركة في حيز واحد مغلق الحدود ، لم تتحقق إطلاقاً . ( والمثال إنما هو التغيير الميكانيكي للمكان ) .

٢ - إذا انطلقنا من تصور أن الحركة هي كينونة المتحرك في موضع واحد ، وكينونته في الوقت ذاته في موضع آخر ، لاستلزم ذلك ألا يكون للحركة امتداد

(١) أنتي دوهرنغ : ص ١٤٤ و ١٤٥ ترجمة الدكتور فؤاد أيوب .

(٢) انظر الدفاتر الفلسفية : ج ٢ / ص ١٩ .

الا ضمن هذين الموضعين ، والا يكون لها تسليار خارج هذين القطبين الى أي جهة من الجهات ، لأسباب كثيرة من أبرزها وأوضحها ، أن اجتذاب الموضعين المزعومين للجرم المتحرك في وقت واحد ، يعني تكافؤهما في جذب ذلك الجرم . وهو الأمر الذي يقضي بانحباس الجرم المتحرك فيهما ، بحيث لا يكون انزلاقه الى اليمين أرجح من انزلاقه الى اليسار ، ضرورة أن قوة الدفع المكاني والزمني متكافئة في الجانبين ، حسب ما هو المزعوم .

وتحليل الأمر في هذه المسألة التي نرى أن معظم عقدها مصطنعة بتكلف ، ابتغاء تحويلها الى مناخ صالح لزعم أن الأضداد يمكن أن تلتقي في ذات واحدة في وقت واحد - هو ما يلي :

إن الحيزات المكانية متواصلة تواصلًا تامًا . كما أن الآفات الزمانية متصلة هي الأخرى اتصالًا تامًا ، بمعنى أن الوحدات المكانية الدقيقة ليست مجموعة من شتات ، ومرصوفة بعضها الى جانب بعض على شيء ما ، حتى نبحت عن الجسر الواصل بين العيز والحيز الذي يليه . بل إننا نقول إن انقسام المكان الى وحدات صغيرة ، وصغيرة جدًا - إذا اقتضى الأمر - ليس أكثر من أمر اعتباري وفرضي يقتضيه حجم الجرم المتحرك . شأنه في ذلك شأن الزمن تمامًا<sup>(١)</sup> .

وعلى هذا فإن الجرم إذ يتحرك ، إنما ينسحب فوق خط من الوحدات المكانية المتصلة اتصالًا تامًا ، في ظل من الآفات الزمانية المتصلة اتصالًا تامًا . بحيث انه في كل آن زمني - وهو هنا متناه في الدقة - يجتاز وحدة مكانية الى غيرها . فالتضاد محلول ، وليست ثمة عقدة لا من وحدة الزمان ولا وحدة المكان ، يزدهم فوقها التضاد .

ولكي نزيد الأمر تبسيطًا ، نفرض ما يلي : أماننا على الجدار المقابل ساعة ذات مؤشرات دقيقة تضبط أجزاء الثانية ، والى جانبها لوح كتابي . مثبت على

(١) انظر شرح مطالع الانظار للأصفهاني ص ١٠٧ .

الجدار • نأخذ قلماً ونضع رأسه عند أقصى طرف اللوح ، ثم نمرّ به ، لنرسم خطأ ، الى أقصى الطرف الآخر ، على أن ترصد نظراتنا اللحظات الدقيقة المتوالية التي تتسع لرسم هذا الخط ، والتي تسجلها مؤشرات الساعة أمامنا • لا رب أننا سنخرج بنتيجة هي أن هذا الخط المرسوم يتألف من نقاط متصلة ، متناهية في الصغر ، تنقسمها لحظات زمنية متناهية هي الأخرى في الصغر ، بحيث تتطابق كل نقطة مع أنها الزمني الكافي •

تلك هي الحركة إذاً : انتقال الشيء ضمن حيزات متصلة في آفات متصلة •  
فأين تجد أثراً لتراكم المتضادين في مكان واحد وزمان واحد ؟ •

ومن هنا لا نرى أي منطق يرفد محاكمة لينين لتحليل معنى الحركة بطريقته الخاصة ، عندما يقول : « حين تتكلم عامة عن الحركة نقول : الجسم هو في محل ، ثم يذهب إلى آخر • حيننا يتحرك لم يعد في المحل الأول ، ولكنه ليس بعد في الثاني ، إذا كان في أحدهما فهو بلا حركة ، إذا قلنا أنه بين الاثنين لم نقل شيئاً • • » <sup>(١)</sup> إننا نقول : بل إنه أصبح في الثاني ، بمجرد أن ترحل عن الأول • لأن الأول • • والثاني • • والثالث ، ليس كل منها وحدات ذاتية منفصلة مرصوفة بعضها الى جانب بعض على أرضية تحملها وتصل ما بينها بجسور ، حتى يرد هذا التصور ثم هذا السؤال ؛ بل هو كل واحد ، كما أن الزمن كل واحد • وليس قولنا : الموضع الأول ، الموضع الثاني إلا توزيعاً اعتبارياً فقط •

تلك هي قصة وحدة التضاد في أوضح ما انتقاه انجلز من الأمثلة على ذلك ، ليواجه به دوهرنغ في خصومته معه •

وهو بذاته المثال الذي تحدى به بليخانوف أشد أعداء الديالكتيكية أن يجدوا مفراً من الإذعان بوجود التناقض فيه <sup>(٢)</sup> •  
انني أجزم بأن الأمر أهون من ذلك بكثير ، كما أجزم بأن اكتشاف الحقيقة

(١) الدفاتر الفلسفية : ج ٢ ص ١٩ •

(٢) انظر القضايا الأساسية في الماركسية : تعليق ص ١١٣ •

التي أوضحتها في السطور الماضية ، ليست رهنا بوجود أي عدله للديالكتيكية ولا لغيرها ، ولكنها رهن بشيء واحد ، هو موضوعية الفكر والتخلص من التبعية السابقة لأي نحلة أو مذهب .

أما الأمثلة الأخرى فالخطب فيها أيسر ، رنظهور الوهم فيها أوضح .

ومردّ الوهم في ذلك إما الى عدم ملاحظة العقدة التي هي قوام التضاد المحال وقوعه ، وقد علمت أن العقدة انما تتكون من وحدة النسبة التي بين الموضوع والمحمول ، وهي ما يعبر عنه بعضهم بالوحدات الثمانية ، وإما الى الخلط بين التضاد والتضاييف أو التضاد والتعاند .

فما يتوهمونه من التضاد بين الوعي والمجتمع ، بمعنى أن كلاهما مؤثر في الآخر ومتأثر به بأن واحد ، انما هو من قبيل التضاييف ، ولا شأن له بالتضاد الحقيقي اطلاقاً . أي ان التضاد بين المجتمع والوعي نسبي فقط ، لأن الوعي بالنظر للمجتمع الذي سبقه منفعل ومتأثر ، وبالنظر للمجتمع الذي ظهر على إثره فاعل ومؤثر . فالجهة منفكة ووحدة النسبة منتفية .

وما يتوهمونه من التضاد الحقيقي بين القوى المتعاكسة في الذات الواحدة ، مردّها إما الى التفاعل الإضافي كمثل الوعي والمجتمع ، وما يتم في خلايا الجسم ، وضمن جزيئات الخلية الواحدة ، وإما الى الحركة أو القوة المستوعبة للأخرى ، كالحركة المضادة لقوى الجاذبية والناشئة ضمن فلكها ، وكتلاقي السالب والموجب في التركيب والتحليلات الكيميائية .

إن القوى الجزئية التي تتحرك بشكل معاكس ضمن نطاق جاذبية ما ، لا يمكن أن تنعت في ميزان المنطق والعلم بوحدة التضاد ، إلا اذا جاز لهذا الميزان ذات يوم أن ينعت حركة رجل يسرع فوق ظهر سفينة نحو الشرق ، بينما تمخر هي عباب البحر متجهة الى الغرب ! . بأنها من قبيل وحدة التضاد .

وهكذا فإن الماركسية تجعل من هذه الأمثلة كلها ذخراً وشواهد ، لدعم

ما تراه أهم قانون من قوانين الديالكتيك المهيمن على حركة المادة والحياة . ألا وهو تصارع الاضداد في وحدة من الموضوع ضمن وحدة من الزمان والمكان . مع أن نظرة فاحصة تكشف عن خطأ هذا التصور كله .

ولكن ألا توجد لهذا القانون جذور عند هيجل ، الذي وقعت الماركسية من فلسفته على كنز ثمين ، وهي تبحث لأفكارها عن صيغة فلسفية صالحة لأن تكون درعاً لها ضد أي تميّع أو ضياع ؟..

والجواب : أن هيجل تحدث عن التضاد أو التناقض ولا ريب على أنه مشكلة تواجه الباحث أو العالم ، في نطاق تجاربه الجزئية ، فيتوهم أن التضاد أو التناقض حقيقة ، وينخدع بهذا الوهم ، ثم يبنّي أحكامه طبقاً لهذا الخداع . ومن أجل حل سليم لهذه المشكلة ( من وجهة نظره ) وضع منهجه الديالكتيكي في فهم الأشياء المتناثرة والرجوع بها الى جذورها المنسقة المتوافقة ، وقد رأى أن الباحث يتخلص بذلك من خداع التضاد أو التناقض في الأشياء <sup>(١)</sup> . وهكذا فإن هيجل — في سبيل الدفاع عن الحقيقة العلمية القائلة باستحالة الجمع بين النقيضين والمتضادين — يقدم ميزانه الديالكتيكي في فهم الأشياء وسبر أغوارها .

(١) فلسفة هيجل تقوم على تعميق الحقيقة العلمية القائلة باستحالة الجمع بين الضدين أو النقيضين . وذلك بواسطة التنبيه الى مصادر الوهم الذي قد يخيل الى الباحث عكس ذلك . وتتلخص هذه المصادر عنده في مصدرين اثنين :

احدهما توقف الفكر عند الاشكال السطحية للأشياء ، حيث تبدو عليها سمات التضاد أو التناقض والثاني توقف فهم الموجودات الخارجية على اضدادها أو تقاضها في الوجود الذهني ، الوجود المطلق ، . وسبيل القضاء على هذين الوهمين بنظره هو : ١ - الرجوع بالأشياء الى جذورها الأساسية التي لا تستقر الا في الذهن : وبذلك يذوب التناقض بينها ويحل الانسجام محله . ٢ - معرفة أن الموجودات الخارجية لا تستبين في الذهن الا على ارضية من الوجود المطلق الذي تتحدد فيه هذه الموجودات مع اضدادها وتقاضها .

اقول : وهذه النقطة الثانية انما هي صياغة خاصة من هيجل للتعبير عن القانون المنطقي الذي يتحدث عن اللزوم الذهني . فإنا نقول : العى مستلزم للإبصار ، والحركة مستلزمة للسكون : والنوم مستلزم لليقظة ، لكن لا على الصعيد الخارجي بل في الذهن فقط . وسبب ذلك أن هذه المعاني لا تستبين في الذهن الا ضمن تقاضها التي تعيط بها . وما لم تمتش في أذهاننا هذه التناقض ، لن نفهم شيئاً — لا على الصعيد الخارجي ولا الذهني — من مدلولات الالفاظ التي تقابلها .

بينما يعكس أئمة الماركسية الأمر ، يفرضون وجود التناقض والتضاد في جواهر الأشياء ، ثم يجعلون من ذلك منطلقاً لبنائهم الديالكتيكي الذي أقاموه مُبتقياً لما يروق لهم •

حقاً إن أحدهما أقام الفكر الديالكتيكي على قدميه ، ووضعه الآخر منكساً على رأسه • ولكن أيهما الذي أقامه ، وأيها الذي نكسه ؟ هذا ما أترك الإجابة عليه لحصافة القارئ وموضوعيته •

غير أنني أذكر هنا كلمة قالها بليخانوف في كتابه : القضايا الأساسية في الماركسية وهي قوله : « إنه حتى الآن ، هناك ، في الدرجة الأولى ، معرفة ضئيلة بالفلسفة الهيجلية ، من الصعب دون هذه المعرفة أن نفهم طريقة ماركس » •  
إنني أأيد هذه الكلمة كل التأييد ، مع تعديل طفيف في ذيلها ، بحيث تصبح هكذا : « من الصعب دون هذه المعرفة أن نفهم الأخطاء التي انزلق فيها ماركس » •



# تحول الكم إلى كيف

سبق أن أوضحت المقصود بهذا القانون في نظر الماركسيين ، والفرق بين مقولتي الكم والكيف ، فلا نعيد تفصيل ذلك .

هذا القانون ، بالمعنى الذي ذكرناه ، ينكره كثير من الفلاسفة الذين يطيب للماركسيين أن ينعتوهم بالبرجوازيين . ويرفضونه في جملته وتفصيله .

والحق أن الدليل العلمي لا يساعد على انكاره جملة وتفصيلاً . بل الأمر في ذلك يحتاج إلى شيء من البسط والتفصيل .

ولعرض جانب ولو موجز من هذا التفصيل ، لا بدّ من أن نعود فنتذكر ما كنت ذكرته إجمالاً ، من أن مقولة الكم تنقسم إلى كم منفصل وكم متصل ، وأن تصور أبرز مظاهر الفرق بينهما .

إن الكم المنفصل مقول على الأشياء التي لا تجمع بينها حدود مشتركة . ومن هنا ساغ الحكم بانفصالها بعضها عن بعض . مثال ذلك عدد ما من الحجارة . فإن حدود النهاية لكل منها — وهو هنا السطح بالمعنى الفلسفي — ليست بداية لحدود أي واحد من الأحجار الأخرى ، لقيام الانفصال الواضح بينهما .

أما الكم المتصل فهو مقول على كل ما يجمع بين أجزائه أو وحداته التقديرية حدود مشتركة . مثال ذلك صخرة كبيرة تزن عشرين طناً فإن حدوداً مشتركة تؤلف وتجمع بين أطنانها العشرين ، بمعنى أن السطح الذي يفرض أنه نهاية لحدود الطن الواحد منها ، هو عينه بداية لحدود الطن الذي يليه ، فكمومها ، من أجل ذلك ، متصلة .

وواضح أن الحد الذي نتحدث عنه بالنسبة للكم المتصل ، حد اعتباري ،  
يختلف حسب اختلاف الوحدات التي يراد تقسيم الكم المتصل إليها <sup>(١)</sup> .

ووحدات الكم المنفصل تسمى جزئيات . فإذا أخذناها مجتمعة سميت  
بالكلّي .

أما الوحدات المنبثقة عن الكم المتصل ، فتسمى أجزاء ، فإذا لاحظناها جميعاً  
فهي عندئذ : كل .

فإذا اتضح هذا الفارق الأساسي بين الكم المنفصل والكم المتصل نقول :  
**أما الكم المنفصل** ، فلا ريب أنه لا يدع - عن طريق الزيادة أو النقصان -  
أي كيفية ، إذ لا يوجد أي جسر موصول بينه وبين ما قد يتصور أن يحدث فيه من  
كيفيات ، اللهم إلا ما تتسع به جزئياته من كيفيات ذاتية ، كل منها مستقل  
على حدة .

إن أيّ كيفية ذات قيمة ، لا يمكن أن تنبثق من إضافة عشرة أحجار مثلاً  
على مائة حجر مترافعة أو متناثرة في مكان ما . وظهور مزيد من النجوم للعين  
في صفحة السماء لا يخلق أي كيفية جديدة ذات تأثير ما . وتزايد كميات الثمار  
على الشجرة لا يعني انبثاق أي كيفية ذات أهمية منها . الخ .

وأقول : كيفية ذات أهمية ، احترازاً عن الكيفيات الميتة التي لا جدوى  
منها ، ولا تصلح أن تحتضن أي نواة قد تترعرع لإحداث قفزة . . على حد تعبير  
هيجل وورثته الماديين . فمن المعروف أن كلاً من الزوجية والفردية كيفية تنبثق  
من الزيادة الطارئة على الكم المنفصل ، وأن كيفيات هندسية قد تنبثق من الزيادة  
ذاتها ، ولكن شيئاً من ذلك لا يمكن أن يستتبع أي فائدة تصلح لما يتطلع  
إليه الماركسيون .

غير أنا نستثني حالتين اثنتين ، من عموم هذه الحقيقة : ،

---

(١) انظر المواقف للعبد الابجي ج ١ ص ٤٥٢ ومطالع الأنظار للأصفهاني : ص ٧٥ .



الحالة الأولى أن تتعلق خصائص الجزئيات في الكم المنفصل بكل واحد ، بحيث تتشابك فاعلياتها المتناثرة ضمن وعاء جامع . فقد تنبثق كيفية حية عندئذ من هذا التشابك ، ويصدق أن تبدل الكيفية ملازم لهبوط أو تصاعد الكمية . فعدد من الأحجار مثلاً لا ينبثق من إضافة حجر آخر إليها أي كيفية ذات قيمة كما قلنا ، ولكن هذه الأحجار عندما تكون موضوعة في كفة ميزان ، تنبثق عنها كيفية هامة ولا ريب ، إذا ما أضيف إليها حجر جديد . والدعائم التي تحمل البناء ، قد تنبثق كيفية هامة من الإطاحة بواحدة منها أو إضافة أخرى إليها .

غير أن الكم المنفصل ، في هذه الحالة ، يحمل خصائص الكم المتصل الآتي ذكره ، وذلك بسبب ترابط وحداته المنفصلة بجسور تجعل منها كتلة واحدة ، وربما عدّه البعض في الكم المتصل .

الحالة الثانية أن يتدخل الوعي ، فيؤلف بين أشتات هذه الوحدات . على نحو معين ، تنبثق منها كيفية مطلوبة . كما إذا تزايد عدد المستضعفين ، فإن الفرصة سانحة لهم ، إذا ما حكموا وعيهم في الأمر ، أن يستفيدوا من تزايدهم ويوحدوا قواهم ، ثم يتحرروا مما هم فيه . وكما إذا زاد المال أو تزايدت القيمة المتبادلة بين الملاك ، فإن في استطاعتهم إذا شاءوا أن يجعلوا من القيمة الفائضة رأس مال تجاري .

إن من الواضح جداً أن الكيفية لم تنبثق هنا من تزايد أعداد الكم المتصل ، بل من تلاعب الوعي بهذه الأعداد وتحريكها في خدمة الغاية الماثلة في الذهن . ومن أبرز الأدلة على ذلك ، أن الكيفية المنبثقة في هذه الحالة ، ليست نتيجة حتمية لا بديل عنها . بل الأمر فيها عائد إلى ما يحدده الوعي ، فهي ليست أكثر من سلاح في يد صاحبه . كل يستعمله فيما يشاء ، ويوجهه إلى ما يريد . أو لا يستعمله إذا أحب في شيء .

**وأما الكم المتصل فلا ريب أن الكيفية من عوارضه الملازمة له ، وهو شيء**

بقرره الفلاسفة جميعاً ويقضي به المنطق والحس ، ذلك لأن أي تزايد أو نقص فيه يسري تأثيره على جميع أجزائه ، فتتحقق من ذلك كيفية جديدة • ثم إن هذه الكيفية تتفاوت قوة وضعفاً وظهوراً وخفاءً ، حسب نسبة الزيادة الطارئة على الكم أو العكس ، وحسب تأثير عوامل خارجية أخرى لا مجال للخوض فيها في هذا الصدد •

كما أن هذه الكيفية ، قد تنتهي أخيراً بقفزة ، تنتقل بسببها من نوع الى نوع ، وفي بعض الأحيان من جنس الى جنس ( مع الاحتفاظ بالجنس العالي قاسماً مشتركاً ) • وقد لا تنتهي بأي قفزة • وقد تكون القفزة — اذا ما أُوجِدَت — قفزةً نحو الأتم والأكمل ، وقد تكون نحو التراجع والنقصان • حسب العوامل الداخلية والخارجية الكثيرة التي لا مجال للبحث فيها الآن •

إن تزايد قطرات المطر في مسيل واحد ، يشكل كماً متصلاً ، وقد يتكون من ذلك نهر متدفق أو سيل جارف ، ولكن قد لا يتكوّن منه إلا كيفيات مئة لا تأثير لها • والحجارة التي تتراكم في مجرى النهر ، قد تتحول — إذا اتحدت في كتلة واحدة — الى سدّ ، ولكنها قد تقف عند حدود كيفيات بسيطة لا تحوّل فيها • والماء الذي تزداد درجة حرارته شيئاً فشيئاً يستتبع كيفيات متدرجة تظهر فيه ، ولكنه يبدأ بالتحول الى بخار اذا ما تجاوزت حرارته ١٠٠° درجة مئوية وهلم جراً •

إذا فالقول بأن الكم يتحول الى كيف ، صحيح اذا كان كماً متصلاً • والقانون الفلسفي المعروف ، يعبر عن ذلك بهذه الجملة : الكيف من عوارض الكم (١) •

والقول بأن الكيفيات المتتابعة على وجه التدرج تنتهي — عند حد معين — بقفزة ( أي بما نسميه التحول النوعي ، بل الجنسي في بعض الأحيان ) أيضاً

(١) انظر مطالع الأنظار للأصفهاني ص ٧٥ •

صحيح • والتعبير الدقيق عن هذه القفزات أن نقول : إنها نتائج كلية لتجمع الأسباب الجزئية •

إن من المعروف أن سائر التحولات الكيميائية ، والقوانين الهندسية ، والطاقات الحياتية ، إنما تخضع لقانون ملازمة الكيف للكم ، بشرط أن يكون الكم متصلاً إما بذاته ، أو عن طريق الصهر والتأليف •

إلا أن المهم أن نعلم فيما يتعلق بسألة القفزة أمرين اثنين :

أولاً — أن هذا الذي يطيب لأئمة الماركسية أن يعبروا عنه بالقفزة ، ليس أكثر من النتائج التي قد تبدو مفاجئة ، عند فقد التناسق المطلوب بين الأسباب وآثارها بسبب خلل ناتج عن زيادة أو نقصان بالنسبة للحد المطلوب أو بسبب ظهور عامل جديد • وبتعبير آخر : إن الأسباب الجزئية التي تشكل كموماً تتزايد بالتناسق مع المسبب ، لا تورث هي وحدها ما يسمنه بالقفزة ( أي نتيجة من جنس جديد ) بل لا بد لها من سبب ، أو أسباب ، أخرى من شأنها أن تبطل نسقاً قائماً ، وتتجه الى إحداث نتيجة من نوع ، وربما من جنس جديد •

الماء الذي يتحول بخاراً فوق سطح البحار ، وتحمله السحب ، ليس حتماً أن تحوله السحب — بقفزة — الى ماء هائل ، ما دام الجو يث كية من الحرارة تتفق واحتفاظ هذه السحب بأبخرتها ، غير أنها سرعان ما تتحول الى ماء اذا هبطت درجة الحرارة فيها الى مستوى يسمح لها بأن تحيل تلك الأبخرة الى أمطار هائلة •

والجسم الإنساني ، لن تدفع به كمية الأسعار الحرارية التي تدخل جوفه عن طريق الغذاء ، الى أي كيفية ذات قفزة ، ما دامت تلك الكمية متناسبة ( ولو تقريباً ) مع ما ينفقه الجسم بالحركة والعمل من الطاقة الحرارية •• ما دام التناسب مستمراً بينهما ، فالكيفيات التي ينتقل فيها ذلك الجسم تظل كيفيات متدرجة هادئة • ولكن اذا ما اختل التناسق الكمي بين ما ينفقه الجسم وما يقبل

اليه من الأسعار الحرارية بشكل ملحوظ وكبير ، فان سبباً جديداً قد وجد حينئذ ، ولا بدّ أن تتولد منه ( حسب قوانين العلم ) نتيجة من نوع جديد ، هي الموت . وهي القفزة في هذه الحال .

والشمس مهما بعثت أشعتها فوق سطح الأرض ، ومهما امتدت هنا وهناك . وتناول على ذلك الدهر ، فانها لن تتعدى الكيفية النوعية التي رأيناها وألفناها . اذ تنتشر الطاقة في سطح الأرض وتخزن الحرارة هنا وهناك ، ثم ما تلبث تلك الطاقة والحرارة أن تبدّد بالطريقة التي رأيناها وألفناها ، ولكن القفزة تنهياً عندما يظهر سبب نوعي جديد . . عندما تنهياً مثلاً وسائل جميع هذه الأشعة في سطح معين ، لتعكس على أفران معينة ، ثم لتدير بواسطة البخار توربينات الكهرباء . . لقد ظهرت هنا قفزة ، أي ثمرة نوعية جديدة ، ولكن ذلك لم يتم — كما هو واضح — بمجرد تراكم الكميات الشعاعية ذاتها ، بل ظهرت النتيجة النوعية الجديدة عن طريق أسباب نوعية جديدة كتدخل الوعي وغيره .

وهذا بذاته ينطبق على المثال الذي يؤثره دعاء المادية الديالكتيكية ، وهو مثال الماء إذ تتعالى درجة حرارته الى المائة ، وفجأة يبدأ بالتبخر . إن من المغالطة القول بأن تراكم الكميات ، التي تتمثل هنا في تزايد درجات الحرارة هو الذي ولّد بمجموعه القفزة ، أي حالة التبخر . ذلك لأن الذي أوجد هذه القفزة في الحقيقة ، انما هو : غليان الماء ، الذي هو سبب جديد ظهر ، بعد أن لم يكن ، بقطع النظر عن عوامله . وغليان الماء انما هو كيفية بحدّ ذاتها ، وليس مجموعة كيوم متراكمة تجسّد بها مجموعة الدرجات الاعتبارية لحرارة الماء . ذلك لأننا نعلم جميعاً بأن تعداد الدرجات ليس الا مقياساً اعتبارياً نضبط به الكيفيات المتدرجة .

وهكذا . . لا نحسب أن أي شذوذ يقع في منأى عن النظام الذي أوضحناه .

ثانياً - إن هذه القفزة ( إن صح التعبير ) ، ليس من الحتم أن تتجه دائماً الى الأعلى ، أي الى الأتم والأفضل والأكثر فائدة وتعقيداً كما يقول أئمة الماركسية . بل الأمر في ذلك عائد الى ما يقتضيه السبب الدافع ، فربما جاءت قفزة الى الأمام ، وربما كانت قفزة الى الخلف . يتبين ذلك من الأمثلة التي ذكرناها . ويتضح المزيد من دلائل ذلك عند حديثنا عن الركن الثالث من أركان الحركة الديالكتيكية .

والخلاصة ، أننا لا نستطيع موافقة أولئك الذين يصرون على عدم وجود ما يسمى قفزة في نطاق الكيفيات التي قلنا انها من أعراض الكموم المتصلة . ولكننا لا نستطيع أيضاً موافقة أئمة المادية الماركسية على حتمية هذه القفزات ، وعلى أنها - كما يقولون - نتيجة رياضية لا ريب فيها لتراكم الكيفيات التدريجية، ووصولها الى معيار ، أي الى حد معين . الحق الذي دلت عليه الحقائق العلمية - لا سيما الحديثة منها - أن القفزة ليست دفعة آلياً تجمع نتيجة مجرد أسباب أو كيفيات جزئية سابقة . ولكنها متوقعة على ظهور أسباب جديدة من شأنها أن تقطع سبيل اتساقها مع ما هو كائن ، لتهيئ السبيل الى جديد سيكون . وقد تكون هذه الاسباب طبيعية بحتة ، وقد تكون مما من شأنه أن يتدخل ، لإيجاده ، الوعي الانساني . ثم ان هذه الاسباب ، بحد ذاتها ، قد توجد ، وقد لا توجد .



# نفي النفي

وهو الذي يعبر عنه أيضاً بالتركيب ، وهو ثالث النقلات في الحركة  
الديالكتيكية كما يتخيله أصحاب هذا الرأي •

وقد أوضحنا عند شرحنا لهذا القانون ، أنه يقوم على ثلاثة تصورات :  
التصور الأول : الاستمرار الذي لا توقف له ، فهو دستور التطور الدائم  
ورمز الجدة النسخة لكل قديم •

التصور الثاني : ليس معنى نفي الأمر السابق من قبل الكيفية أو الظاهرة  
الجديدة ، القضاء على عناصره كلها ، بل هو نفي من شأنه الاحتفاظ بأفضل  
خصائص القديم مع اضافة جديد اليه يطرده ويرقيه •

التصور الثالث : أن عملية نفي النفي — بناء على التصور الثاني — لا تسير  
سيراً ميكانيكياً مطرداً ، بل بشكل دائري بحيث يرتدّ نفي النفي الى أطروحته  
الأولى ولكن بشكل أغنى وأفضل ، فهي إذا دائرة لولبية متصاعدة مستمرة (١) •

ونحن نبدأ فنقول : ان تحليل الماركسيين لهذه النقلة الثالثة المسماة بنفي  
النفي ، أو التركيب ، مأخوذ كما هو ، بدون أي تطوير أو تحوير ، من تصور  
هيجل الذي اليه يرجع ابداع هذه النقلات أو الأركان الثلاثة لحركة  
الديالكتيك •

غير أن هيجل وقى نفسه بسجن " يردّ عنه — نوعاً ما — سهام النقد ،  
عندما جعل أو فرض ينبوع « الأطروحة » هو الوجود الذهني أي الوعي • ثم

(١) انظر ص ٣٦ من هذا الكتاب •

مدّ من أعماق هذا الوجود أسباباً لتطوير الأطروحة في كلا مرحلتها : الطباق ،  
والتركيب أي نفي النفي . بمعنى أنه يسلط الوعي الانساني على الشيء ، عندما  
يكون ، في وضعه الثاني : طباقاً ، ليطوره ويرقى به الى وضع أفضل ، حتى اذا تم  
ذلك ، عادت صورته الى مخزن الوعي : الوجود الذهني ، ليجعل منه هذا الوعي  
مشروعاً لأطروحة تسير في طريق تطوير جديد .

إذن ، فان هيجل . يملك الجواب المباشر على السؤال التالي : بأي دافع  
غائي متبصر يسوق الدفع الديالكتيكي الأشياء في طريق من التصاعد اللولبي  
بحيث تصبح هذه الأشياء في وضع يجعل من واقعها الذي هي فيه درجة تستخدمها  
للرقى بها الى واقع أفضل ، وهكذا ...

انه يجيبنا على ذلك مباشرة بأنه الوعي . الوجود الذهني . إذ ما دام أن  
المحور الذي تنطلق منه ثم تدور حوله حركة التطور التصاعدي ، هو الوعي  
الانساني ، فمن الطبيعي أن يسوق الوعي حركة الأشياء الى أوضاع أفضل ،  
ما أمكنه ذلك (١) .

ولكن بماذا يجب على هذا السؤال نفسه ورثة هذا التصور من أئمة

---

(١) لا يستبطن هذا الكلام شيئاً من التأييد ، لفلسفة هيجل . ولكنه يوضح ان هيجل منطقي  
مع نفسه في هذه النقطة . . . الا وهي جعله الوعي هو ينبوع المولد لحركات الديالكتيك المنطلقة الى  
الأعلى ، حيث الاتساق والتطور الى الأفضل . فهذه النقطة تحتفظ - على أقل تقدير - بمسوغات نشأة  
الخط اللولبي المتصاعد . . . وإن كنت - من جانب آخر - لا أستطيع استساعة الفكرة القائلة بأن الوعي  
- او الوجود المطلق - هو مصنع الموجودات المادية كلها بما فيها من تطور وتبدل . . . إن هذا ليس هو  
التعبير السليم عن استقلال الفكر عن المادة ، كما سنشرح فيما بعد .

على أن هيجل لا يقصد في فلسفته - كما قد توهم البعض - أن الوعي هو مصدر الوجود المادي  
كله من حيث هو . . . حسبنا من دليل على خطأ هذا الفهم أن هيجل انما يتحدث عن الوجود المادي  
بعد أن أصبح يعيش في كنف الفكر الانساني . فهو يتحدث عن اثر الفكر في دفع الموجودات نحو التطور  
الى الأعقد والأفضل . طبقاً لقابلياتها وجذورها المتألفة بل المتحدة : هذه الجذور التي لا تستبين في  
وحدتها وتألفها الصحيح الا في ساحة الوجود المطلق ، ساحة الوعي الانساني . غير أن الوعي الانساني  
نفسه له جنس أعلى وأشمل بنظره ، يمثل في الوجود المطلق باوسع معانيه ، وهو الوجود الذي ينهض  
على الحكمة الإلهية في الابداء الاصلي للأشياء . إلا انه يجعل من وجود الكون ذاته حتى قبل الانسان  
ثمرة للوجود المطلق الذي يفسره ، على طريقته الخاصة ، بالغالق جل جلاله .

الفكر الماركسي ، وقد أخرجوا هذه الحركة من نطاق الوعي والذهن ، وجعلوها تبدأ من المادة وتنتهي بالمادة ؟

من هذا الذي يخطط للمادة ، عندما تتحرك ضمن ايقاعاتها الثلاثية الديالكتيكية ، ويحرص عليها ألاّ تسير الا في طريق لولبي يتصاعد من حالة الى أفضل منها ، فأفضل منها .. وهكذا دواليك ؟

لقد نسي أئمة الفكر الماركسي ، عندما وقعوا من ميراث هيجل ، على أفضل ما تصوره الأرضية الفلسفية الصالحة لأفكارهم المادية والاجتماعية والاقتصادية — أقول : لقد نسوا أنه لا بدّ من بعض التعديل في تفصيل الثوب ، ليأتي صالحاً ولو في الجملة لوارثه الجديد .

وإلاّ فأين الجواب على هذا السؤال الذي لم أجده ، على عرض الكتب الماركسية وطولها ، أي اهتمام به ، فضلاً عن الاجابة العلمية عليه ؟

إن جميع أقطاب المادية الجدلية ، ينكرون ظاهرة « العلة الغائية » في الطبيعة وحركتها ، أيما انكار <sup>(١)</sup> . ولكنهم يذهبون في ربط حركات المادة وتطورها ، بالغاية مذهباً يقيمونها مقام الوعي الانساني في أرقى نشاطاته وأتم أحواله . وهو مذهب يشترط فيه الماديون حتى عن الحدود التي يقف عندها أولئك القائلون بظواهر العلة الغائية في الكون .

ومع هذا ، فليس في شيء مما نقوله دحض علمي سليم ، لهذا الركن الثالث من أركان الايقاع الديالكتيكي ، لو أن واقع الطبيعة وسيرها كانا يؤيدان — ولو في الجملة — هذا التصور الذي يحى في ذهن دعاة الجدلية المادية .

هل صحيح ان سير الطبيعة في مختلف عصورها وأطوارها محكوم عليه بالتنقل ضمن درجات هذا السلم المزعوم ، فهي دائماً تحول نفسها — متمثلة في شتى جزئياتها المادية — من الحالة البدائية البسيطة الى حالة أخرى تناقضها ،

(١) انظر الدفاتر الفلسفية : ٥٧/٢ .



ثم تردّ على نفسها ثانية في تركيب يضم البدائي القديم مع الطور التحسيني الجديد . ثم لا تلبث أن تدفع نفسها في السلم ذاته تطلعاً نحو وضع أفضل ، وهكذا دواليك ؟ .

إن هذا ، ما يثبت العلم اليوم عكسه تماماً .

من المعلوم عند علماء الطبيعة والفلك ، أن مادة الكون الصلدة آخذة في الانحلال والتلاشي أثناء تحولها الى اشعاع . ومن المعلوم أن وزن الشمس كان يزيد على ما هي عليه اليوم بألاف الأطنان ، فإذا عرفت أن الشمس هي التي تمدّ هذه الطبيعة بمعظم عوامل التماسك والحياة ، عرفت أن الخط البياني في سير الطبيعة عموماً ، انما هو خط منحدر الى الأدنى ، وليس متصاعداً ، في جملته ، الى الأعلى .

من المعلوم أيضاً أن الطاقة إذ تتحول من شكل الى آخر ، انما تتحول — غالباً — من الشكل الأعلى الى الأدنى ، أي من الأقوى الى الأضعف ، إلا — عندما تتحقق عوامل خارجية من شأنها أن تفعل العكس . فطاقة النور مثلاً أغنى من طاقة الحرارة ، كما هو معروف . ومن السهل أن تتحول ألف وحدة من طاقة النور الى ألف وحدة حرارية ، وذلك بتوجيه مقدار من النور الى سطح بارد أسود مثلاً . ولكن تحويل هذه الوحدات الحرارية الى طاقة من النور مستحيل . فإين هو نظام الاطروحة فالطابق ثم التركيب ؟

واذا عرفت أن كلاً من النور والحرارة ، هو ينبوع الطاقة للأشياء الأخرى ، عرفت أن هذا الخط المنحدر فيما يتعلق بتحولاته من الأقوى الى الأضعف ينعكس على سائر الأشياء التي تعيش على غذاء من الحرارة والنور .

قد يخيل اليك بأن اشعال الحطب أو الفحم يخالف ما قلناه ، إذ تتخيل أن الحطب قد اخترن حرارة الشمس في جوفه ، وها هي ذي قد تحولت ثانية ، بواسطة الاحتراق ، الى نور .

الحقيقة أن ما تشعه الشمس مزيج من الحرارة والنور معاً ، فما يخترنه كل من الفحم والحطب انما هو أطوال مختلفة من النور والحرارة معاً ، فإذا أحرقتا الحطب أو الفحم حصلنا على ما كان مخزوناً فيه ، ولم نحصل على حرارة تتحول عند الحرق الى نور .

ثم من المعلوم أيضاً أن ذرات الراديوم وغيره من المواد المشعة تتفكك بمرور الزمن عليها ، وتستحيل الى ذرات من الرصاص والهليوم . وقد حاول العلماء أن يعلموا ، ولو على وجه التقريب المقياس الزمني الذي تتحول فيه كمية معينة من ذرات الراديوم الى رصاص ، ليتخذوا من كمية الرصاص الموجودة في مكان المعادن المختلفة مقياساً يوضح عمر هذا الكوكب الأرضي الى اليوم <sup>(١)</sup> وما رأينا أن الرصاص والهليوم قد عاد كل منهما فتحول ذات يوم — ولو في ذرة واحدة منه — الى الراديوم ذاته الذي انحدر منه ، فضلاً عن أن يعود اليه بتركيب أغنى وأفضل !!

وقل مثل ذلك في حياة الانسان وجسمه . إن نسيج الخلايا ، لا يفتأ يقوم بوظيفته ، ضمن الشروط والظروف المعروفة ، وتستمر عملية التجديد فيه ، الى ميقات محدود . حيث لا تلبث أجهزة الجسم كلها أن تنقاصر عن أداء وظيفتها ، فتتناقص الحرارة فيه ، وتعجز الأجهزة عن استخراج الحرارة اللازمة للجسد والخلايا . وينتهي ذلك بوقوف كل شيء عن أداء وظيفته التي كان دائماً عليها ، حيث يتحقق الموت الذي لا مفر منه .

إذاً فخلايا الجسم تتجدد ، باستمرار ، ولكن ضمن خط عام يتجه بمجموعه نحو الركود والانحاق . فأين هو تطبيق نظام الديالكتيك البلوبي المتصاعد ، في حياة الانسان ؟



(١) في بداية الأربعينات ، قام العالم الجيولوجي الانكليزي هولز بدراسة وتقدير كمية مختلف أنواع الرصاص الموجودة في مكان الماسدين فخرج منها بنتيجة مفادها ان عمر الأرض يبلغ ٣ مليارات ونصف مليار سنة . غير ان هذه الدراسة مع نتيجتها لم تتأكد بعد ، ولا يزال هذا البحث رهن الفرضيات والاهام .

ولكن فلنصغ ، مع هذا ، الى أقوى دفاع عن هذا الذي يتصوره أئمة المادية الجدلية ، ولعله دفاع إنجلز في خصومته مع دوهرنغ — إنه يقول :

« ما هو إنكار الإنكار ؟ إنه قانون عام حتى الدرجة القصوى — ولهذا السبب فهو قانون بعيد المغزى وفائق الأهمية — من قوانين تطور الطبيعة والتاريخ والفكر ، قانون قد رأينا من قبل أنه ينطبق على المملكتين الحيوانية والنباتية وعلى علم طبقات الأرض وعلى الرياضيات ، وعلى التاريخ وعلى الفلسفة » (١) .

فكيف أرانا أنجلز تطبيقه على كل هذه الجوانب الكونية العامة ؟ لن نتعرض الآن لتلك الجوانب القائمة على الوعي والحرية الانسانية ، كالتاريخ والفلسفة والرياضيات ونحو ذلك . فمجال الحديث عنها قسم آخر لاحق ، نفرده إن شاء الله تعالى للمادية التاريخية . ذلك لأن كل ما يدخل تحت المادية التاريخية من بحوث ، ليس بدوره إلا ثمرة لإقرار المادية الديالكتيكية . فلنجعل حديثنا الآن خاصاً بما هو المنشأ والأصل . فإن القرار الذي سننتهي إليه بالنسبة لهذا المنشأ ، سيكون هو بذاته القرار الذي لا بد أن يتخذ بحق أي فرع من فروع .

وإذن فلننظر الآن كيف طبق إنجلز « نفي النفي » على مظاهر الطبيعة : أما في عالم النبات ، فإن المثال المفضل عنده ، وعند مؤلفي « المادية الديالكتيكية ، ومعظم دعاة المادية الماركسية ، هو مثال حبة الحنطة أو حبة الشعير » . يقول إنجلز : إذا ما صادفت مثل هذه الحبة من الشعير شروطاً هي طبيعة بالنسبة إليها ، اذا ما سقطت في تربة مناسبة ، فإنها تجتاز اذن ، تحت تأثير الحرارة والرطوبة تحولاً نوعياً ، فتنتشي ، وعندئذ فإن الحبة بحد ذاتها تكف عن الوجود ، إنها تشكر . وفي مكانها تظهر النبتة التي نشأت عنها ، وهي إنكار الحبة . ولكن ما هي العملية الحياتية الطيفية لهذه النبتة ؟ إنها تنمو ، وتزدهر ، وتلقح ، وأخيراً تنتج من جديد حبوب الشعير . ولا تكاد هذه الحبوب تنضج

(١) انتي دوهرنغ : ص ١٦٨ .

حتى تموت الساق ، فهي تنكر بدورها . وانا لنحصل من جديد ، بنتيجة هذا الإنكار للإنكار على حبة الشعير الأصلية من جديد ، لكن لا نحصل عليها وحدها بل مضاعفة عشرأ أو عشرين أو ثلاثين مرة » .

هكذا يفصل انجلز القول في تصوير إنكار الإنكار من هذا المثال الرائع . .  
مثال الحبة الواحدة من الحنطة أو الشعير ، وهو تفصيل يبعث دعاء الفكر الماركسي على النشوة ولا ريب . ولكن هل ينطبق قانون الديالكتيك حقاً على هذا المثال . وهل هو حقاً داخل تحت إنكار الإنكار الذي هو أحد القوانين الثلاثة للديالكتيك ؟

هل الحبات الجديدة التي أنتجتها نبتة الشعير ، رجوع إلى الأطروحة في تركيب أغنى ، بحيث يتحقق من إنتاج النبات لها درجة في الصعود اللولبي بحبة الشعير نحو طور ذاتي أفضل ؟

إن حبات الحنطة والشعير والأرز ونحوها ، هي هي ، منذ أقدم الأزمان الى اليوم . ولم تحقق عمليات الزرع المتلاحقة لها إلا رجوعاً دائرياً إلى أصلها ذاته ، فأين هو الصعود اللولبي الناتج عن نفي النفي الذي يقول قانون الديالكتيك إنه عود إلى الأطروحة — وهي هنا حبة الشعير المستهلكة في الأرض — بتركيب جديد أغنى من ذي قبل ؟

ولقد أحسّ إنجلز بهذا النقض يتربص بكلامه المطنب المفصل الذي سمعناه ، فلنت أنظارنا عن مثاله هذا ، إلى الورود والزهور ، التي يمكن لنن « البستنة » على حد تعبيره أن ترقى بها من أشكالها الأولى الى أشكال أخرى أتم جمالاً وأكثر تعقيداً .

إذا ، لقد اضطر أن يترك الشروط الطبيعية التي أخذها علينا في مثال الشعير ، والتجأ الى فن « البستنة » لتجده بالتركيب الأغنى في مسألة نفي النفي .

ونحن نقول في هذه الحال : إذن ، فلماذا كل هذه السخرية المتشنجة ، من دوهرنغ ، عندما يلتجئ هو الآخر بمثال الشعير الى فن الطحن ، ثم الخبز ، ثم الأكل الذي يقضي بدوره على « إنكار الإنكار » كله أيما قضاء ؟ (١) . إذا جاز لنا أن نبتعد عن سلطان الطبيعة الأصلي ، فأني فرق عندئذ بين اللجوء الى فن البستنة للتصعيد ، واللجوء إلى فن المضغ والأكل للإفناء ؟

ونحن تؤكد لإنجلز ، ولسائر دعاة المادية الجدلية ، أن هذا الذي قاله لنا عن الشعير والقمح، ينطبق بذاته على كل أصناف النبات والأشجار المثمرة ، ولكن لا يفيدهم شيئاً في دعم تصوراتهم هذه . ذلك لأن الشجرة ، أي شجرة ، إنما تقدم ثمارها التي وصف لنا إنجلز حركتها « الديالكتيكية » بأبلغ كلام مبين ، ضمن سلطان قانون لا يتبدل ، وهو أن الشجرة تتمطى نحو القوة والنمو ، ثم ما تلبث ، بعد حين ، أن تتراجع نحو الضعف والشيخوخة والذبول . ثم تيسر وتصبح حطباً للحريق ... فما قيمة تلك الحركة ( ولتكن ديالكتيكية كما يحب الماركسيون لها أن تكون ) عندما يحتويها هذا القانون البدهي المعروف ، والذي يسير بالشجرة كلها نحو الفناء والانهاء ، أي ضد الخط الجدلي بشكل كلي وحاد ؟ ... ما قيمة أن يسير راكب السفينة فوق ظهرها نحو الشرق اذا كانت السفينة كلها تنبعث تحت قدميه نحو الغرب ؟

\* \* \*

وأما في عالم الحيوان ، فإن سائر أئمة المادية الجدلية وفي مقدمتهم ، إنجلز يرون في نظرية التطور التي طرحها داروين أروع مثال على ديالكتيكية الإنسان من حيث نشأته وتطوره . كما يرون في قصة الفراشات ونشأتها من البيوض ، ثم تزاوجها وموتها عقب عملية التزاوج . الخ المثال الرائع الثاني لسلطان الديالكتيك على مملكة الحيوان .

فأما حديثنا عن الفراشات ، فهو كحديثنا عن القمح والشعير تماماً . إن جوهر هذه الفراشات ( أيأ كانت الطريقة التي تتكاثر بها ) لم يختلف عما كانت

(١) انظر انتي دوهرنغ فصل : الجدلية ، إنكار الإنكار .

عليه الى اليوم ، أي فالديالكتيك لم يَدْرُ بها في السَّلم اللولبي صعداً ، نحو التطور من شكل الى أرقى .

وأما حديثنا عن نظرية التطور التي طرحها داروين ، فأحب أن أوضح قبل كل شيء ، أن ما يتصوره الماركسيون من أنهم قد عثروا من نظرية داروين على كنز ثمين يدعم جدليتهم . وتسكهم بها بناء على ذلك . مغامرة خاسرة في حقهم . لأن هذه النظرية : على فرض صحتها ، تحطم العمود الفقري في هيكل « الديالكتيك » كله . ألا وهو القفزة التي يلحون إلحاحاً شديداً على القول بها ، قانوناً من أهم قوانين الديالكتيك . وقد سبق بيان القول فيه .

إن الماركسيين لا يملكون حيال نظرية داروين إلا التضحية بأحد شئين في سبيل الحصول على الشيء الآخر . فإما أن يضحوا بدعوى الجدلية فيما يتعلق بنشأة الإنسان ، ويعرضوا عن نظرية داروين والانتصار لها ، وعندئذ يمكن أن تسلم لهم دعوى القفزة في التطور . وإما أن يضحوا بدعوى القفزة في سبيل أن يحصلوا على مثال ثمين يدعم تصورهم الجدلي بالنسبة لنشأة الانسان ، وعندئذ يسكنهم أن يجدوا في نظرية داروين ما يسعفهم . فيما إذا بقيت نظرتهم إليهما متسة بقدر كبير من السطحية والذاجة . والشأن في مثل هذه النظرة ألا تستر إلا لبعض الوقت .

ما من مرجع من المراجع المتعلقة بالجدلية المادية . من وجهة نظر القائلين بها ، إلا ويوجد نظرة داروين هذه في الجبل . ويرى فيها المعجزة الكبرى والآية العظمى التي لم تظهر الا لتثبت للناس أحقية الديالكتيك ورسوخ سلطانه في ملكة الكائنات كلها . فإذا سرنا في ركاب هذه المعجزة بضع خطوات ، وفرضنا أنها صحيحة كل الصحة ، فما الذي سراه ؟ . لسوف نرى أن هذه المعجزة تنادي بأفصح لسان وأبلغ بيان ، بأن التطورات التي تتم في جواهر الأشياء ، إنما تنضج عواملها تدريجياً وتتحقق هي أيضاً تدريجياً ، بدون أي قفزة . ذلك لأن فكرة تطور الإنسان ، وغير الإنسان من مختلف الكائنات الحية ، هكذا تقول وتقرر .

منذ الذي رصد الساعة التي قفز فيها الكائن الذي غدا اليوم إنساناً من حلقة الى أخرى ؟ ٠٠؟ ومتى قال داروين ذلك ؟ ٠٠؟ ليس في كتاب « أصل الأنواع » إلاّ التأكيدات المتتالية بثبوت الأدلة والأساليب على عكس دعوى القفزة تماماً ، وهو ما ينكره أنصار المادية الجدلية غاية الإنكار ، وينعتونه بالنظرية المبتذلة للتطور (١) .

إما أن داروين على حق فيما يتصوره من أصل الأنواع ، وكيفية تطورها ، — عند أئمة الفكر الماركسي — إذا فليعلموا تراجعهم عن دعوى حتمية القفزة جسراً لا بدّ منه بين كيفية وأخرى . وإما أن داروين ليس على حق في تصوره هذا ، بنظرهم ، إذا فليعلم أن يكفوا عن الاستشهاد بنظريته ، فهي لا تفيدهم في باب الدسم والترويج شيئاً ، ولن تقدم لهم إلا مظاهر التشاكس والاضطراب .

أما الآن ، فلنعد الى أصل النظرية ، ولنتأمل في المستوى العلمي الذي بلغت إليه .

الحقيقة التي لا ريب فيها ، عند جميع العلماء المعنيين بهذا الشأن أن شيئاً من نظريات التطور لم يبلغ الدرجة التي يمكن للباحث أن يستند اليها في أي مسألة علمية . وليس من المبالغة أن نقول أن هذه النظريات كلها — بدءاً من اللاماركية ، الى الداروينية ، الى الداروينية الحديثة — لا تزال واقعة عند طور الفرضية فقط . هذا إذا أحببنا أن نعرض ، لسبب أو لآخر ، عن الأدلة العلمية المختلفة التي تابعت على نقضها .

وإن داروين نفسه ، هو أول من يقرر ذلك في كتابه أصل الأنواع ؛ فالرجل لم يزد على أنه طرح فكرة لامارك بشكل ربما كان أقرب إلى القبول في الميزان العلمي بنظره . ثم إنه أخذ يحذّر ، مرات عديدة ، في كتابه ، من أن يفهم كلامه على أنه قرار علمي غير خاضع للنقض أو النظر . بل إن الرجل ألحّ على ما هو أبلغ من ذلك :

(١) القضايا الأساسية في الماركسية لبلخانوف : ص ٣٧ .

فقد عرض ، أثناء فرضيته لتطور الأنواع من بعضها ، لمشكلات تعترض فرضيته وتنقضها ، فاعترف بأنه لا يستطيع أن يقدم أي جواب عليها . كـرر ذلك أكثر من مرة في كتابه .

فهو يورد مرّة على فرضيته الاشكال التالي : إذا كان مبدأ الاصطفاء الطبيعي هو مبعث التطور المستمر للكائنات الحية ، وكان هذا التطور يتجه دوماً شطر ما هو الأفضل ، فلماذا لا نجد القوى العاقلة في كثير من الحيوانات أكثر تطوراً وارتقاء من غيرها ، ما دام هذا الارتقاء ذا فائدة لمجموعها ؟ . ولماذا لم تكتسب القردة العليا من القوى العاقلة بمقدار ما اكتسبه الإنسان مثلاً ؟ . ثم يجب على هذا الإشكال بالعبارات التالية :

« إننا لا ينبغي لنا أن نعثر على جواب محدود معين على هذا السؤال ، إذا ما عرفنا أننا لا جرم نعجز عن الإجابة على سؤال أقل من هذا تعقيداً » (١)

ثم إنه ضرب أمثلة كثيرة للمشكلات التي هي أقل تعقيداً من المشكلة التي ذكرها ، منها أننا قد عثرنا على هياكل لحيوانات تعود الى ما قبل العصر الجليدي ، ولدى النظر تبين أنها لم تختلف اليوم عما كانت عليه قط ، ومنها أن أثر الانتخاب الطبيعي ما دام بالغاً سلطانه إلى تلك الحدود البعيدة ، فلماذا لم يستحدث في أنواع معينة تراكيب ، إن استحدثت فيها ، كانت ذات فائدة كبيرة لها ؟ . ثم يجب على هذه المشكلات كلها بالكلمة التالية :

« إن مسا يضاد بديهية العقل أن نحاول الإجابة على هذا السؤال وأمثاله إجابة بينة ، إذا ما قدرنا مبلغ جهلنا بتاريخ كل نوع من الأنواع » (٢) .

إذن . فإن على أئمة المادية الجدلية ، إذا كانوا مصرّين على عدم التخلي عن الفرضية الداروينية حول أصل الأنواع ، وعلى التسكك بها كسباً من أكساب الديالكتيك — عليهم أن يتصدوا للإجابة على هذه المشكلات التي أعلن داروين

(١) أصل الأنواع لداروين : ص ٤١٢ .

(٢) المرجع السابق : ص ٤٤٧ .



عن عجزه عن تقديم حلّ لها : لماذا لم تتطور الحيوانات التي عثر على هياكل لها تعود إلى ما قبل العصر الجليدي ، وبقيت على حالتها الى اليوم ؟ ٠٠؟ وأين هو سلطان القفزات الديالكتيكية عليها ؟ ٠٠؟ لماذا لم تتطور القوى العاقلة في كثير من الحيوانات ، كما تطورت عند الانسان ، مع تهيؤ الفرص السانحة لها جميعاً ؟ ٠٠؟ لماذا نجد اليوم كلاء من الأصلح والصالح والفساد ، يناكب الواحد منهم الآخر في درب الحياة ، بدءاً من الهلايات إلى الإنسان دون أن يقضي القوي منها على الضعيف خلال ملايين من السنوات المنقرضة ( إن صح هذا التصور ) طبقاً لما تقرره فرضية التطور الداروينية من أن البقاء إنما يكون للأصلح ؟ ٠٠؟ وأين هو أثر الدفع الديالكتيكي على تلك الأصناف المتخلفة ، والتي كتب عليها أن تبقى حبيسة في قاع التخلف ، مع أن السلم اللولبي إنما جاء لنشل المادة بكل أصنافها ( على حد ما يؤكده لنا الماركسيون ) من التقوقع والجمود ، ودفعها نحو الأفضل ، عن طريق الأطروحة ، فالطباقي ، فنفي النفي ؟ ٠٠!

ثم أين هي القفزات التي قفزتها الأصناف ، خلال انتقالها من كيفية إلى أخرى ، وهل وعى التاريخ أو رصد شيئاً من ذلك ؟ ٠٠؟ وما هو موقعهم من داروين الذي يأبى إلا أن يحرجهم ويلجّ على أنها أطوار تدريجية خالصة (١) ؟ ٠٠؟ وهكذا ، فليس في شيء من نظرية التطور التي تصورها داروين ، أو من كان قبله ، أو من جاء من بعده ، ما يفيد أئمة الماركسية لدعم شيء من أركان المادية الجدلية بوجه من الوجوه ، بل الأمر — كما تبين لك — يجري على العكس تماماً من ذلك . فهو يوقعهم في حرج شديد لا مناص لهم منه .

ذلك كله ، إن أردنا أن ننظر الى الإنسان ، أو الحيوان عموماً ، من حيث إنه جنس ينحدر من أعماق تاريخ قصي .

فأما إن أردنا أن ننظر اليه ، أي الى الإنسان ، من حيث هو كل ، أي فرد

---

(١) انظر تفصيل ما ذكرناه في نقد نظريات التطور بأنواعها ، في كتاب كبرى اليقينيّات الكونيّة

من ٢٧٢ فما بعدها ، الطبعة الرابعة .

يتكون من أجزاء وخلايا ، فالمشكلة بالنسبة لدعاة المادية الجدلية أعمق ،  
والحرج أشد .

ماهي أصغر الوحدات التي يتكون منها ضمن وسيطها العضوي جسم  
الإنسان ؟ إنها الخلايا ، فما هي الخلية ؟ . إنها — منذ أن وعى الإنسان نفسه  
وتاريخه — قطرة من الهلام ( الجيلاتين ) ، يحيط بها غشاء . وتسبح في منتصف  
جسمها ما يسمى بالنواة : شيء مملوء بهلام شفاف عديم الحركة ، وحول  
هذه النواة حركة مستمرة عظيمة لذرات صغيرة .

تلك هي الخلية الإنسانية باختصار . . لم تتبدل ، ولم يتغير في قانونها  
شيء ، ولم تتقدم بحد ذاتها ، خلال الأحقاب المنصرمة كلها ، نحو علو ، ولا  
انحدرت نحو انحطاط أو دنو ؛ لا ريب أن هذه الخلايا تتجدد ، وتأخذ غذاءها  
باستمرار من الاوكسجين الممتص ومن ثاني أكسيد الكربون اللذين ينتجهما  
الجسم . ولكن الخلية في جوهرها وحقيقتها ، تظل هي هي ، كما رأينا في مثال  
حبة الشعير ، والثمرة . . . ثم إن هذه الخلايا لا تلبث أن يتقاصر نشاطها ،  
ثم يخبو ، ثم يتوقف نهائياً ، ويتمزق ذلك النسيج كله ، ويفسد الوسيط العضوي  
الذي كانت الخلايا تتألف وتؤدي وظائفها ضمنه . وذلك عندما تنهار درجة  
حرارة الجسم ، وهو انهيار حتمي لا مناص منه . حيث يتربص الموت الذي  
لا مفر منه ، كامناً وراء كل ذلك .

فأين نرى أي أثر من آثار النقلات الجدلية ، من أطروحة ، وطباق ،  
ونفي نفي ، في دنيا هذا النسيج الجسي ؟ . أعد النظر ودقق ثم قل لي :  
هل ترى شيئاً غير الأطروحة ، جائمة على حالها منذ فجر الحياة الإنسانية  
الى هذا اليوم ؟

إذن فما قيمة الحديث عن الحركة الدائبة ضمن الخلايا ، وما يسمونه  
بوحدة الأضداد فيها ( وقد سبق تفسير هذا الوهم ) إذا كانت الخلية بحد  
ذاتها ، وبكل ما توصف به من صفات باقية على حالها ، ضمن مدة من الزمن  
لا تتجاوزها ، ثم تتجه نحو الانطفاء والزوال ؟ .

مرة أخرى نجدنا مضطرين إلى أن نقول : ما جدوى تحرك الراكب فوق ظهر السفينة نحو الشرق بينما تنطلق هي بمجموعها تحت قدميه نحو الغرب ؟! ٠٠

★ ★ ★

وأما في علم طبقات الأرض ، فإن إنجلز يحدثنا بأن هذه الطبقات ليست في حقيقتها إلا تجسيدا لإنكار الإنكار ، أي نفي النفي : « فقبل كل شيء ، تحطمت القشرة الأرضية الأصلية التي نجمت عن برودة الكتل السائلة ، بفعل المؤثرات المحيطية ، والمناخية ، والكيميائية الجوية ... وان هذه المؤثرات نفسها لتفعل في كتل الصخر المنصهرة التي تبرز من باطن الأرض وتشق طريقها عبر الطبقات المتعاقبة وتبرد في وقت لاحق . وبهذه الطريقة تتشكل طبقات جديدة باستمرار في سياق ملايين القرون . ويلحق بمعظمها الدمار بدورها ، فتفيد من جديد كمعادن من أجل تشكل طبقات جديدة أبداً . بيد أن نتيجة هذه العملية قد كانت ايجابية تماماً ، ألا وهي خلق تربة مركبة من أكثر العناصر الكيميائية تنوعاً في حالة تكسر ميكانيكي ، وهي تساعد على نمو أغزر النبات وأشدّها تنوعاً » (١) .

إننا نناقش تطبيق الديالكتيك ، لا سيما ركنه الثالث : نفي النفي ، من خلال عرض النقاط التالية :

أولاً - من المعلوم في نظام الجدلية ، أن انتقال الشيء من حال الأطروحة إلى الطباق ، أي النفي الأول ، ينبغي أن يكون اتجاهًا نحو الأفضل . ومن المعروف أن ما تكون من طبقات الأرض ، إنما تكون نتيجة البرودة التي آلت إليها حال تلك الطبقات ، بفعل العوامل الخارجية . وليس من شك في أن هذه البرودة التي أعقبت الحالة الحرارية التي كانت تتصف بها الأرض أو أجزاء منها ، إنما هي انحدار في الطاقة وتراجع . وليست هذه البرودة المتعاقبة في حقيقة الأمر إلا المؤشر الذي يدلّ ، على صيرورة الأرض أخيراً إلى دمار وفناء . إذاً ، فكيف يمكن اعتبار هذا التحول ، سيراً من الأطروحة نحو الطباق ؟

---

(١) انظر دهرلغ : ص ١٦٢ .

ثانياً : لا ريب أن كل ما يطرأ على الأرض من التبدلات المذكورة ، إنما يحدث بسبب المؤثرات الخارجية المختلفة ، كما يعترف بذلك انجلز وسائر دعاة المادية الجدلية . بينما يقرر أئمة المادية الديالكتيكية أن حركة المادة نحو تطورها المتصاعد إنما يكون بتأثير الأضداد الكامنة في أحشائها ، كما مرّ بيا . يقول لينين : الديالكتيك هو دراسة التناقض في جوهر الأشياء عينه . ويقول أيضاً : الديالكتيك هو دراسة تعارض ال ( في ) - : الذات ، الجوهر ، القوام ، الماهية - مع الظاهرة (١) .

فكيف يمكننا أن نتصور - مع ذلك - بأن هذا الذي طرأ على الأرض من التبدلات الخاضعة للمؤثرات الخارجية ، إنما تم تحت سلطان الديالكتيك الذي يدفع نحو الأرقى والأتم ؟ .. إن كلاً منا يعلم أن الأوضاع الطارئة على الأرض عندما يعطى زمامها للعوامل المحيطية والمناخ والكيميائية الجوية - على حد تعبير إنجلز نفسه - فإن الذي يخطط لاتجاه هذه الأوضاع ، إنما هو هذه العوامل ذاتها لا أي شيء آخر . وعلينا ، والحالة هذه ، أن نتساءل بموضوعة وتجرد : هل يمكن للعوامل الخارجية المختلفة أن تتلاقى دائماً على تنسيق جهودها ، للسير بالأشياء التي تؤثر فيها نحو سلّم لولبي متصاعد ، يحتفظ من نفسه بالقديم الذي يمكن أن يكون نواة لطور جديد أفضل ؟ .. فإذا فرضنا أن في الناس من يقول : نعم ، فإن علينا أن نتساءل : كيف ، وبأي قانون ؟ .. ومهما كان الجواب ، فإن الواقع المشاهد من آثار هذه العوامل ، يدحض كل تنسيق مزعوم ، إذ نحن نشاهد بأم أعيننا بعثرة النتائج المتحررة من كل تقيد بسبيل ما ، سواء أكان صالحاً أم فاسداً .

ثالثاً - من أين لإنجلز أن « هذه العملية قد كانت ايجابية تماماً ، ألا وهي خلق تربة مركبة من أكثر العناصر الكيميائية تنوعاً ، في حالة تكسر ميكانيكي وهي تساعد على نمو أغزر النباتات وأشدها تنوعاً » ؟ .. يريد أن يقول إن هذا

(١) الدفاتر الفلسفية : ١٣/٣ .

هو نفي النفي ( التركيب ) الذي انتهت اليه تطورات الأرض !!

ومن المعلوم أن هذه التربة التي تساعد على نمو أغزر النبات ، لا تشكل من مجموع الطبقة العليا للأرض إلاّ الجزء اليسير اليسير ، متفرقاً هنا وهناك .

إن وجه الأرض الذي يُقبل إليه الإنسان ويتعامل معه اليوم ، ينقسم الى أربعة أقسام . القسم الصالح منها للاستنبات وهو القسم الذي يسمونه ( الطيني ) أما الأقسام الثلاثة الأخرى ، وهي الرملية ، والجيري ، وذو البقايا النباتية ، فغير صالحة في الجملة لأي زراعة أو استنبات ، وما قد يصلح منها لذلك لا بدّ أن يخضع لشروط صناعية : ( فنيّة ) ومناخية قاسية .

إذا فنفي النفي ، لم يتحقق ، من وراء الأطوار التي قطعت الأرض أشواطها الى اليوم ، إلاّ في جزء يسير متفرق وسط مساحات شاسعة من الأراضي والجبال التي لا تصلح لشيء مما وصفه انجلز . فلماذا تخلف عن سائر تلك المساحات الأخرى ؟؟؟

أين هو ( نفي النفي ) في سلسلة جبال النار الشاسعة الواسعة ، التي لا تفيد منها اليابان بشيء ؟؟ وأين هو ( نفي النفي ) في تلك المساحات الجيرية الواسعة والجبال المتكدّنة الجرداء التي تملأ بقاع الدنيا ؟

وإنه لشيء طبيعي جداً ، أن تنتهي الأرض الى هذه الأمشاج من الخصائص والسمات ، ما دام أن الذي دفع بها في طريق التطور تلك العوامل الخارجية ( من محيط ومناخ وكيميائية جوية ) ، والتي لا يسكن أن تضبط نفسها ضمن خط معين يستهدف غاية بذاتها <sup>(١)</sup> ولكن ليس طبيعياً أبداً أن نجد فيها هذه

---

(١) أرجو أن يلاحظ القارئ ، أننا الآن ، بصدد ، دحض ما هو باطل من التصورات الديالكتيكية في المادة ، فقط . ولسنا بعمرض بيان التفسير الحقيقي لهذه الظواهر المادية . إننا بعمرض مناقشتنا للمادية الجدلية ، ندع يقيننا الديني القائم على حقائق الإسلام جانباً . . . فذلك هو المنهج العلمي السليم الذي يفرض نفسه علينا . حتى إذا فرغنا من دحض هذه التصورات ، آن الوقت عندئذ أن نعرض الوجه الصحيح لكل شيء .

الأخلاق ، لو صحّ أن تطورها مكلوء بعناية النظام الديالكتيكي الذي يستهدف جعل كل طور من أطوار المادة درجة للصعود بها إلى طور أفضل .

ثم تعال ، فلننظر حتى الى هذه الأجزاء اليسيرة الصالحة للزراعة من الأرض ، هل ينطبق عليها قانون الديالكتيك عامة ، وقانون نفي النفي خاصة ؟

لقد قرأنا ، فيما قرأنا ، من هذا القانون ، أن نفي النفي الذي هو الطور التركيبي السامي الذي يأتي ثالث طور من أطوار ثلاثة ، ما يكاد يأخذ حيزه في الوجود والاستقرار ، حتى يصبح أطروحة جديدة تعتلج فيها عوامل التحول الى طباق فتركيب أفضل .. ثم إن هذا التركيب الثاني ما يلبث بعد وجوده ، أن يتمطى هو الآخر بعوامل داخلية أخرى ليتخلص من ذاته ويتحول إلى وضع أفضل ... وهكذا دواليك .

فهل تحقق شيء من هذه الانطلاقات المتعاقبة بالنسبة للأراضي الزراعية ، بعد أن تمخض عنها نفي النفي كما وصفه انجلز في أعقاب بيانه السابق ذكره ؟

منذ أقدم العصور التي يمتد اليها وعي التاريخ الإنساني ، تظلّ هذه الأراضي جامدة عند حدود تركيبها الأول .. فما إن دخلت ، بفضل نفي النفي ، في طور مكثها من الزراعة والاستنبات ، حتى قنعت بالحال التي وصلت اليها ، وتخلّى عنها الدفع الديالكتيكي . فهي منذ ذلك الحين الى يومنا هذا ذات عناصر أساسية لم يطرأ على شيء منها أي تحول جوهري ، هي : السليس ، والطين ، وكربونات الجير .

فأين هو التصاعد اللولبي الذي ينطلق من أبسط أطروحة ، الى ما لا يتناهى من التركيبات المعقدة العليا ، أين هذا التصاعد اللولبي في تلك الأراضي اليسيرة التي استطاع أن يعثر فيها انجلز على أول « نفي للنفي » يعود عمره إلى ما شاء الله من آلاف الأعوام أو ملايينها ؛ وها نحن ننظر اليوم ، فلا نجد نفي النفي هذا ، قد شب عن الطوق وبلغ أشده ، ( على الرغم من مرور هذه الأحقاب

الطويلة ) كي نفرح به أبا يملك من طاقة اللقاح الديالكتيكي ما ينفي به نفسه  
ليعقب لنا طباقاً فنفي نفي جديد! ...



وهكذا فإننا لا نجد ، على أعقاب هذه المناقشة الموضوعية ، أي مثال  
يسعف دعاء المادية الجدلية ، في استخراج تصوراتهم الذهنية عن نفي النفي  
إلى ساحة الواقع التجريبي المحسوس . وكل الذي استنجدوا به من الأمثلة ،  
لا يخرج عن تكلفات وحذقات ينأى عنها كل من الذوق والفكر السليم .

فإذا عدت بالذاكرة الى الأمثلة التي افترضنا بها نقاشنا لهذا الركن الثالث ،  
وأكثرها من أوليات ، بل كليات ، القوانين الفيزيائية ، التي لم يعد فيها مرء  
اليوم — أدركت أن شيئاً من هذه الأركان الثلاثة للديالكتيك لا يعتمد على أي  
أصل علمي راسخ .

ولا ريب أن أهم أركانها الثلاثة هو هذا الركن الأخير : « نفي النفي »  
فإذا هشمته الحقائق العلمية الملموسة فقد انقطعت مسيرة الجدلية ، في منتصف  
الطريق ، بل عند ثلثه الأول فقط .

أما تلك الأمثلة الأخرى التي تدخل في ساحة الوعي والفكر الإنساني ،  
فموعداً في الحديث عنها القسم الذي نرده للمادية التاريخية ، التي تعدّ أهم  
ثمرة من ثمار القول بالمادية الديالكتيكية . بل لعلها في الحقيقة هي الأصل .  
وسنشرح ذلك إن شاء الله في حينه .







# القِسْمُ الثَّانِي

نقد المقولات والمستلزمات



## تمهيد

لو أحيينا أن ننهج سبيل الإيجاز في البحث ، والاكتفاء بما تهدي اليه النصوص بلحونها وفحواها ، لكفانا القسم الأول الذي اتهمنا منه الآن ، الخوض في شيء من البحوث التالية . لأن كل الذي سنخوض في نقاشه الآن ، إنما هو ظلال لما فرغنا الآن من إبطاله . لا جرم أن تلك الظلال ، قد زالت وبطلت هي الأخرى مع أصلها .

غير أننا نفضل عدم الاكتفاء بهذا الإيجاز ، اعتماداً على القاهون العلمي القائل : إن بطلان الملزوم ليس دليلاً قطعياً على بطلان لازمه . ذلك لأن وجود اللازم ربما كان مستنداً إلى أكثر من عامل واحد ، فإذا ألغى أحد عوامله أو أصوله ، فليس أمراً حتمياً أن يلغى هو أيضاً معه ، لأن له بقية من الأصول والعوامل لا يزال مستنداً إليها . وهذا معنى قول علماء المنهج :

إن زوال اللازم ( الحقيقي ) يستدعي حتماً فقد ملزومه ، ولكن زوال الملزوم لا يستدعي حتماً زوال لازمه .

ولما كانت هذه الادعاءات التي سنعرضها على ميزان البحث العلمي ، معدودة - من وجهة نظر الماركسيين - مستلزمات <sup>(١)</sup> ، لا ريب فيها ، للقانون الديالكتيكي - كان لنا أن نجزم ببطلانها ، من حيث هي مستلزمات لما تم بطلانه .

---

(١) الماركسيون يطلون كلمة « مقولات » ، تعبيراً عن هذه المستلزمات التي سنتحدث عنها في هذا القسم . وعلى الرغم من إيماننا بأنه لا مشاحة في الاصطلاح فإن الذي نراه ، بناء على مقتضيات الدقة في التعبير اللغوي ، أن هذه الأمور ليست مقولات ، بالمعنى العلمي - أو التعبير الدقيق - وإنما هي خواص ومستلزمات تنشأ عن التسليم بالقوانين الأساسية للمادية الديالكتيكية . فهي نوع من المفاهيم اللزومية .

ولكن لعلها أو لعل بعضها يستند إلى أدلة علمية خاصة بها ، بقطع النظر عن قيمة الجدلية المادية في مقياس العلم والواقع !! إنه احتمال قائم وقريب .

لذا كان من الضروري أن نعرض هذه الدعاوى أيضاً على ميزان البحث العلمي ، مفصولة عن الجدلية المادية التي اتهمنا إلى بطلان بنيانها الذاتي . لنقبل ما يقره الواقع العلمي الموضوعي منها ، ونعرض عما يلفظه هذا الواقع ولا يؤيده .

على أنك لا تدري : هل وضع أئمة الفكر المادي الجدلي أصول الديالكتيك وقانونه أولاً ، ثم وضعوا أيديهم بعد ذلك على ما تنبهوا إليه ، من المستلزمات التي سموها مقولات . أم قرروا هذه المقولات أولاً ثم أتبعوها بالمحور الديالكتيكي ثانياً؟ ..

أياً كان الأمر ، فإننا سنناقش كلا من هذه المقولات أو المستلزمات على حدة ، دون أن نأخذ بعين الاعتبار أي علاقة يفرض تصورهما بين هذه المقولات ، بعضها مع بعض ، أو بينها وبين أصل ما يسمونه قوانين الديالكتيك . ولن نستهدي إلا بما يرشدنا إليه ميزان العلم ، الذي هو العلم بمعناه الحقيقي ، فما أقره من ذلك أخذنا به ، ولا ضير علينا في ذلك . وما أنكره منه أنكرناه ولا حرج علينا في ذلك .



# كون المادة أساس الوجود وينبوع الحقائق

وقد أوضحنا أن هذا التصور هو حجر الزاوية في الفلسفة المادية .  
وتتفرع عن هذا التصور النقاط التالية :

النقطة الأولى : أن المادة هي أقدم الموجودات ، فالموجودات اللاحقة كلها ،  
داخلة في ماهيتها أو نتيجة وثمرتها كالروح والفكر والاحساس .

النقطة الثانية : المادة مستقلة في الوجود عن وعي الإنسان وإدراكاته ،  
وليس كما ينسب إلى المثاليين من أن المادة أثر من آثار الفكر . أو أنها وهم لا وجود  
له إلا في الفكر .

النقطة الثالثة : لا تقف المادة عند حدود ضيقة من الخصائص والظواهر ،  
بل إن لها ظواهر غير متناهية إذا ما تابعها البحث بالتدقيق والتفريع . . إذن فمهما  
قدم لنا العلم اكتشافات جديدة عن المادة وذراتها وجسيماتها وما يعتلج في  
داخل هذه الجسيمات ، فلن يكون ذلك برهاناً على عدم وجود المادة أو على  
أن الوهم يكتنف أسباب العلم بها . إذ إن جزيئاتها مهما دقت وذابت في  
مناهاة الحركة والتفاعل ، فإنها تظل محافظة على خصائصها ألا وهي استقلالها  
في الوجود عن الذات (١) .



فأما النقطة الأولى ، فهي دعوى مجردة لا تستند إلى أي برهان علمي .  
إنني أستطيع أن أطرح أي دعوى مخالفة للعقل والعلم ، بهذه الطريقة

---

(١) انظر ص ٢٧ من هذا الكتاب .

من التجاهل للحجة والبرهان . ولكن من البدهي أنني لا أستطيع أن ألزم أحداً من العقلاء بها .

ما الذي قدمه أئمة الديالكتيك المادي ، من البراهين العلمية ، على أن الروح والفكر والإحساس ، كل ذلك ثمار أنتجتها المادة ؟

إن أدق ما قدمته الماركسية من برهان على هذه الدعوى ، إلى الآن ، هو أن الحياة تنشأ عن الحرارة ، والحرارة بدورها تنشأ عن الحركة <sup>(١)</sup> . أي فالحرارة = حرارة = حياة !!

ونحن نلجأ الى السبيل ذاته الذي تهدينا إليه الماركسية ، لضبط سلامة معارفنا ، ألا وهو سبيل : التطبيق . فالمعرفة العقلية ، إنما تتم في مجرى التطبيق مجرى النشاط العملي <sup>(٢)</sup> . نلجأ الى سبيل التطبيق ومجرى النشاط العملي ، لتبين هل إن الحركة + الحرارة = الحياة حقاً ؟

منذا الذي جمع هاتين الظاهرتين الى بعضهما ( بجهد من تطبيقه الخاص ) ، بهذه البساطة ، أو بما شاء من التعقيد الكيميائي ، فاستخرج منها حقيقة الحياة ؟ لا بدّ أن نعيد هنا الى الذاكرة خبر المؤتمر الذي عقده ستة من أئمة علماء الحياة في كل من الشرق والغرب ، حول مائدة مستديرة في نيويورك عام ١٩٥٩ ، أملاً في الوصول الى فهم شيء عن أصل الحياة ونشأتها على ظهر الأرض ، أو الى معرفة مدى إمكان إيجاد الحياة عن طريق التفاعل الكيميائي ، وكان فيهم العالم الروسي ( ألكسندر إيفانوفيتش أوبارين ) أستاذ الكيمياء الحيوية في أكاديمية العلوم السوفيتية .

لقد قرروا المؤتمرون ، في نهاية بحوثهم ، بالإجماع ، أن أمر الحياة لا يزال مجهولاً ، ولا مطيع في أن يصل إليه العلم يوماً ما ، وأن هذا السرّ أبعد من أن

(١) انظر المادية والمذهب التجريبي النقدي ص : ٢٤ .

(٢) موجز المادية الديالكتيكية : ص ١٧٠ .

يكون مجرد بناء مواد عضوية معينة وظواهر طبيعية وكيميائية خاصة (١) .

فأين هو دليل ما يسميه الماركسيون بالتطبيق والنشاط العلي . على صدق هذا التصور الذي يقضي بكل بساطة بأن الحركة + الحرارة = الحياة ؟

نحن لا نشك في أن كلاً من الحركة والحرارة ، من أبرز خصائص الحياة . ولكن من المفروغ منه ، في قواعد المنطق ، أن خواص شيء ما ليست تعبيراً عن الجوهر الذاتي الذي يقوم به . فالماء مثلاً في حالة الغليان يتصف بكل من الحركة والحرارة ، ولكن من الواضح أن جوهر الماء شيء آخر غير الحركة والحرارة . وهكذا ، فنحن نفر بأن الحياة لا تنشأ إلا حيث يتوافر كل من الحركة والحرارة . غير أنهما خصيصتان من خصائصها الدالة عليها . أما جوهر الحياة ذاتها فشيء آخر نهت إلى وجودها كل من هاتين الخصيصتين .

الحركة ، والحرارة ، وكل ما يعد من العناصر الأساسية للحياة ، كالإيدروجين والكربون والآزوت والأكسجين ، والفسفور ، والكبريت - هذه كلها لا يمكن أن يعبر عنها بأنها منشأ الحياة ، أو أن الحياة تتكون من مجموعها أو من تآلفها بشكل معين . وإنما التعبير الصحيح أن الحياة - التي لا ندري جوهرها - تتخذ من هذه العناصر مظهراً لها . كالضياء الساطع على صفحة جدار . لا يمكن أن يكون الضياء هو صفحة الجدار ذاتها ، ولكنها مظهر له أو شرط لتجليه .

ثم إننا نقول : لو صح أن المادة هي ينبوع الروح وما يتفرع عنها ، لقضى العقل ، بحكم البديهة ، أن يكون الإنسان أسبق إلى فهم الروح وعناصرها وأسرارها ، منه إلى فهم المادة وذراتها وجزيئات تلك الذرات وكهاربها . ذلك لأن العقل إذا أدرك أصل الشيء وحقيقته ، فهو أحرى أن يدرك ثمراته وفروعه ، بجهد أقل وطريقة أقصر . ولا ريب أن أحداً من العقلاء لا يستطيع أن يتصور

(١) انظر خبر هذا المؤتمر في كتاب قصة التطور للدكتور أنور عبد العليم من ١١ - ٢٢ .

وانظر كتاب كبرى اليقنيات الكونية من ٩٥ لمؤلف هذا الكتاب .

أن رجلاً من الناس أتيح له أن يفهم ذات الشجرة في جذورها وطبيعتها وتحليل كل أجزائها ودخائلها ، حتى إذا رأى الثمر في أعلاها ، استغلق عليه سبيل المعرفة به فلم يفهم منه ظاهراً ولا باطناً ، وبقي — وهو فرع للشجرة التي أدرك دخائلها — سراً غامضاً لم يهتد منه إلى شيء! ..

هل من العقلاء من يصدق هذه الفرضية العجيبة ؟

إن الأعجب من هذا أنها ليست فرضية! .. إذ هي حال هؤلاء الماديين أنفسهم ... يقولون إن الروح وما تستتبعه من إحساس وفكر ، من ثمرات المادة ومعطياتها ؛ فيجب بمقتضى ذلك أن يدركوا من الروح قدر الذي أدركوه من المادة وذراتها ، على أقل تقدير . وهذا ما لا يرتاب فيه عاقل ، ولكنهم يعترفون بأنهم إلى هذه الساعة التي هم فيها لا يعلمون شيئاً عن الروح . بل يزدون الأمر تأكيداً ، فيقررون أن العلم ذاته لا يستطيع أن يقول شيئاً عن الروح .

نعم ... إن أئمة المادية الديالكتيكية أنفسهم يقررون هذا الواقع ويعترفون به! ..

يقول إنجلز : ( .. إنه — يقصد العلم الطبيعي — لم ينجح بعد في إنتاج الكائنات العضوية دون تناسل من كائنات أخرى ، وفي الحقيقة أنه لم ينجح بعد في إنتاج الهولوى البسيطة أو الأجسام الآحينية الأخرى من العناصر الكيسائية . وبالتالي فإنه ليس في مكنة العلم الطبيعي حتى إلوقت الراهن أن يؤكد شيئاً بخصوص أصل الحياة .. )<sup>(١)</sup>

وينقل لينين مثل هذا الكلام عنه وعن فيورباخ في دفاثره الفلسفية مؤيداً ومؤكداً<sup>(٢)</sup> .

ولكن الأعجب ، من هذا وذاك ، أن إنجلز يعود بعد هذا الإقرار الذي خطه بكامل عقله ورشده ، فيقول ( .. سوى أن هذه الحياة يجب أن تكون

(١) أنتي دوهرنغ : ص ٩٠ .

(٢) الدفاثر الفلسفية ٥٧/٢ .



نتيجة بعض التفاعلات الكيميائية ، ومهما يكن من أمر فلعل فلسفة الواقع تستطيع أن تقدم بعض المعونة في هذا الشأن ) (١) .

[ ليس في مكتة العلم الطبيعي حتى الوقت الراهن أن يؤكد شيئاً بخصوص أصل الحياة ... سوى أنها يجب أن تكون نتيجة لبعض التفاعلات الكيميائية ] !!!...

قل لي - واستجد بكامل عقلك ورويتك - كيف يمكن أن تؤلف بين هذين الشطرين من الكلام ، وأنت ترى كيف يصنع كل منهما الآخر ! ..  
إذا كان العلم ليس في مكتته حتى الوقت الراهن أن يؤكد شيئاً بخصوص أصل الحياة ، فاعتماداً على أي شيء إذن جاء وجوب كونها نتيجة بعض التفاعلات الكيميائية ؟

هل ثمة من نملك أن يوجب ذلك غير العلم ؟ .. ولكن ها أنت تقول إن العلم ليس في مكتته أن يقول شيئاً بخصوص أصل الحياة ! .. إذن أفليس من حق العقلاء ، الذين يخاطبهم إنجلز بهذا الكلام ، أن يسألوه : من هو الحاكم الذي قضى ، في غيبة العلم ، بهذا الوجوب ؟ .. !

ولدى البحث ، لا نجد حاكماً ، غير الرغبة الشخصية للسيد فريدريك إنجلز ، قضى بهذا الوجوب . وقصارى ما نقوله في هذه الحال :

إن إنجلز وبقية صحبه ، أحرار في أن يعبروا عن رغباتهم الشخصية كما يشاؤون ، ولكن نظراً إلى أننا نملك مثل هذه الحرية ذاتها ، فإننا نفضل اتباع القرار الذي يقضي به العلم على اتباع القرار الذي يعبر عن الرغبة الشخصية للسيد إنجلز وشيعته . لذا كان لا بدّ أن نقرر بأن العلم الإنساني لم يتوصل بعد إلى معرفة شيء عن الروح والحياة ، وبمقتضى ذلك كان القول بأن الحياة من ثمرات المادة ومعطياتها ، من أسخف الأوهام التي يلفظها المنطق والعلم .

وإذا كانت أدلة التاريخ والواقع تنطق بأن الإنسان تأخر وجوده عن وجود

(١) انتهى دوبرنغ ص ٩٠ .

المادة المتشكلة في الأرض والكواكب ونحوها - وهذا ما نقرره ونجزم به - ،  
فليس في ذلك أي دلالة علمية على أن الانسان إذن ، بما يتصف به من الحياة  
والروح التي تشيع في كيانه ، طور أو فرع من فروع المادة . إن أكثر من  
جوهر واحد ، يمكن أن يوجد ، الواحد منه إثر الآخر تبعاً للعوامل التي تدخل  
في ذلك ، ولم يثبت بأي برهان علمي أن ما ظهر متأخراً ، لا بد أن يكون فرعاً  
عما كان قد ظهر من قبله .

على أننا ، ( ونحن نجزم بأن نوع الإنسان ، بل جنس الحيوان كله ،  
قد وجد بعد وجود المادة من أرض وسماء ) لا يمكننا أن نجزم بأن رجب الكون  
كله كان خالياً من قبل وجود الانسان أو الحيوان ، من أي شيء ذي روح ،  
بل من الروح ، بقطع النظر عن كونها عرضاً أو جوهرأ ، وهل تستقل بذاتها  
أم لا بدّ أن تتقوم بغيرها . أجل . . لا يمكننا أن نستند الى أي برهان في  
القطع بهذا القرار . ومن أين يأتي البرهان ، إذا كان أبطال المادية الديالكتيكية  
أنفسهم يقررون أن العلم لا يدري إلى اليوم شيئاً عن الحياة والروح ؟ . .  
إذا كان العلم لا يدري شيئاً الى اليوم عن الحياة والروح ، فأحرى به ألا يدري  
هل كان في رجب الكائنات قبل ظهور حيوانات الدنيا وأناسيها ، أرواح أو  
مخلوقات ذات أرواح قط . وأحرى به ألا يدري : أفيُعدّ ظهور الانسان بعد  
ظهور الارض التي يعيش عليها ، دليلاً على أن الروح من ( معطيات المادة  
وشارها ) على حد تعبير الماديين ، أم ليس دليلاً على ذلك .

إذن ، فنحن نقول كما يقول الماديون : إن المادة وجدت قبل الإنسان .  
هكذا ينطق واقع التسلسل التاريخي للأحداث . غير أن هذا لا يعني بحال من  
الأحوال أن تكون الروح الانسانية طاقة مادية متطورة . وأبين دليل على ذلك  
أنها لو كانت كذلك ، لعلم الناس اليوم من الروح ما قد علموه من أمها التي  
هي المادة ، ولما ألجئء إنجلز إلى أن يقول : إنه ليس في مكنة العلم الطبيعي  
حتى الوقت الراهن أن يؤكد شيئاً بخصوص أصل الحياة .

\* \* \*

النقطة الثانية : أن المادة مستقلة في الوجود عن وعي الإنسان وإدراكاته وليست أثراً من آثار الفكر أو وهماً لا وجود له إلا في الوعي والذهن .  
إن البراهين العلمية لا يسكن الا أن تؤكد هذه النقطة ، وتدعمها بكل الأدلة القاطعة ، فإن كانت البراهين التي يأتي بها منطق العلم ، ضمن منهج سليم لا تلاعب فيه ، هي الوثائق الوحيدة التي يتعامل بها العقل الانساني : فلا مناص من أن نسلم بما تقضي به هذه البراهين . والحق أننا على هذا الأساس يجب أن نتعامل مع الحياة .

أما القول بأن العقل هو الذي يبدع موازين العلم ، وأن العقل ذاته يتنكب وقيته ، وحقائق الكون تتوالد وتتطور ، وربما خفي من الحقيقة جانب ، فظهر الجانب الآخر منها على خلاف ما هي عليه ، لا في رأي العين وحدها ، بل في حكم العقل أيضاً — أما هذا القول ، فليس من شأنه أن يسلم الإنسان إلا إلى نوع من الجنون نسميه جنون الشك . ومن شأن هذا الجنون أنه يفقد صاحبه المسلّمات البديهية التي لا ريب فيها ، أثناء غوصه وراء الحقائق التي يريد أن يقضي على دابر الشكوك التي تطوف حول جذور جذورها .

ونحن نقول لأصحاب الشك في كل شيء ، ما يقوله الماديون لهم : إن التجربة والتطبيق هو خير ما يزيل الأوهام والشكوك . فلكي نزيل الشك في أن النار هل هي لا تزال محرقة بعد أن أحرقت المادة القابلة للاحتراق مائة مرة ، نمارس التجربة مرة أخرى . وإذا الشك قد زال .

وقد أحببت أن أعرض هذا المثال بذاته دون غيره ، لأنه المثال الذي يضربه دافيد هيوم العالم الوضعي التجريبي ، والعالم المثالي في الوقت ذاته . أي فالرجوع الى التجربة والتطبيق من شأنه أن يقرب مسافة الخلاف ، ولعله يقضي أخيراً عليهما .

إلا أن علينا أن نتبع هذه الحقيقة ببيان الأمرين التاليين :

**الأمر الأول :** دأب الماديون على أن ينسبوا إلى أولئك الذين "يسئون

بالفلاسفة المثاليين ، القول بعدم وجود المادة على الصعيد الخارجي ، وأن وجودها محصور في الوعي والذهن فقط . إنني أحمل هذا الكلام عنهم على المبالغة والتشنيع أكثر من أن أحمله على نقل أفكار الآخرين للمناقشة والنظر .

ان مما لا نرتاب فيه ، أن بركلي ، وهيوم ، وهوكسلي ، وكانت ، وهيغل ، ومعظم من قرأنا لهم أو سمعنا بهم من المثاليين لا ينكرون وجود الأشياء خارج نطاق الذهن . ولكنهم يرتابون في حقائقها ، وتعبير أدق : في جواهرها . ولهم عذرهم في هذا الارتباب سواء أوافقناهم أم لم نوافقهم .

يقول بركلي فيما ينقله لينين عنه : ( أنا لا أنكر أبداً وجود الأشياء كائنة ما كانت ، هذه الأشياء التي يمكن أن نعرفها بواسطة حواسنا أو عقولنا . أمّا أن الأشياء التي أراها بعيني وألمسها بيدي موجودة واقعياً ، فهذا أمر ليس فيه أدنى شك . إن الشيء الوحيد الذي أنكر وجوده هو ما يسميه الفلاسفة مادة أو جوهر مادياً ، ولن يسبب هذا الإنكار أي ضرر لبقية الجنس البشري الذي أجرؤ على القول إنه لن يفتقر إليها إطلاقاً ) .

ويشرح بعد ذلك مقصوده بالجوهر الذي هو وحده محط الإنكار أو الريبة لديه فيقول ( إذا فهمنا الجوهر بالمعنى العامي لهذه الكلمة ، أي على اعتباره تركيباً من الصفات الحسية ، كالامتداد والصلابة والوزن الخ .. فهذا ما لا يمكن أن أمسكهم بإزالته ؛ ولكن إذا فهم الجوهر بالمعنى الفلسفي ، أي كحامل للأعراض والصفات بدون الذهن ، فعندئذ أعترف بأنني أزيله حقاً ، هذا إذا كان في الإمكان الحديث عن إزالة شيء لم يكن له وجود قط ، حتى ولا في المخیلة ) .

والعجيب أن لينين — وهو الذي استوعب هذا النص لبركلي ونقله عنه ، يقول عنه بعد قليل : « أن بركلي إذ يرفض الاعتراف بوجود الأشياء خارج الذهن ، يسعى لإيجاد معيار معين للتمييز بين الواقعي والوهمي » . ثم إنه يكرر هذا الاتهام له والمناقض للنص السابق عنه ، على لسان الفيلسوف المادي ،

ديدرو في حوارهِ الشهير مع دالامبير ناسباً إليه القول بعدم وجود الأجسام!.. (١)

ويقف هيوم من فلسفته على أرضية مشتركة مع بركلي ، فيما يتعلق بعدم إنكار الأشياء ، من حيث إنها ظاهرات ، خارج الذهن والوعي . ولكنه لا يثبت أي علاقة حتمية لبعضها مع بعض ، نظراً إلى أنه لا يجد اللحمة التي تنظم هذه الظاهرات في جوهر مستتين معقول ، فهو لذلك يرى أن علاقة الأسباب بمسبباتها لا تزيد على كونها اقترانات يستهدفها الحس ، ثم إن العرف يقضي - لطول الإلف - بتأثير بعضها في بعض تأثيراً حتمياً . وهو حدس لا يشهد عليه أي برهان علمي ، ولا يشبه أو ينكره إلا التجربة المتكررة . على أن التجربة الواحدة لا ينبثق عنها إلا قانونها الخاص بها ، فالنار التي أحرقت الهشيم في رأي العين مائة مرة ، لم تعطنا أكثر من اليقين المتعلق بهذه المرات وحدها . ولكي نكون على يقين بأن التجربة لن تتبدل في المرات التي تليها ، لا بدّ من تجربة جديدة .

إن قدراً كبيراً من الريبة يكتنف هذه الفلسفة كما نرى . ولكنها على أي حال ليست الريبة في وجود الأجسام أو بتعبير أدق : في وجود الأشياء ذاتها خارج نطاق الذهن . ويجب أن نعلم بأن اليقين بوجود هذه الأشياء بحد ذاتها ، شيء ، واليقين بكيفية الإحساس بها ومصدر هذا الإحساس شيء آخر . فلا يرتد أحدهما على الآخر بالنقض . وقد يرى كل من هيوم ، وتلميذه هكسلي ، وبركلي ، أن مصدر الإحساس هو الوعي ، فالوعي إذا ذو سلطان كبير على هذه الأشياء وطبائعها المحسنة ، ولكن ذلك لا يستلزم بأي حال إنكار وجود الأشياء على صعيد الخارج .

وإلا فما هو الفرق بين ما يراه هؤلاء المثاليون ، الذين قد نراهم معتدلين في مثالياتهم ، وبعض المتطرفين الذين جاؤوا على إثرهم ، من أمثال (فخته) الذي جرؤ على القول بعدم وجود الشيء في ذاته ، وإنما هو (الأنا) أو الفكر فقط ، ينبثق منه كل من المادة وصورتها معاً . أي كل من الجوهر والظواهر ؟

(١) انظر المادة والمذهب التجريبي النقدي ص ١٩ و ٢٥ .

**الأمر الثاني :** ما من ريب في أننا إذا شئنا أن نتوَحَّى الدقة في التعبير ، لا يصح لنا أن نطلق القول بأن المادة مستقلة عن وعي الإنسان دائماً وانها ليست أثراً من آثار الفكر بحال . ذلك لأن بين الفكر والمادة تفاعلاً مستمراً بيناً ، إن أنكره الناس جميعاً فما ينبغي أن ينكره دعاة الجدلية وأئمتها .

إننا نستطيع أن نجزم بأن المادة مستقلة في وجودها عن الوعي ، بالمعنى القَبْلي ، فقط ، فقد ظهر الوعي الإنساني للوجود وإن من حوله مكوّنات مادية لم يكن له قطّ خيار في وجودها ، بل حتى في الكيفية التي هي عليها . ولكن الوعي الإنساني ما إن تكامل وجوده وتمت يقظته ، حتى تحوّل إلى مطبخ أخذ كثير من المواد الخام التي كانت متناثرة من حوله ، تنضج فيه ، وتتبدل من حال إلى حال .

نجزم بهذا ، مع ملاحظة هامة ثبتها ، وهي أن هذا الوعي الذي أخذ يفعل كل هذا ، لم يكن - في قانون هذا الكون - ذات يوم ، هو الكائن نفسه ، كما تصور هيجل عندما جاءنا بفكرة الوجود المطلق . بل كان ، ولا يزال ، مستقلاً عن الكائن الذي هو مصدر الوعي والفكر ، ولكنه استقلال كاستقلال العرض عن الجوهر . هما مختلفان ولا ريب ، إلا أن العرض - في الوقت ذاته - لا يقوم إلا بالجوهر .

أي فنحن نقول كما يقول الماديون عموماً والديالكتيكيون خصوصاً : الكائن لا بدّ أن يكون مبتدأ ، والفكر لا بدّ أن يكون خبراً . والفكر دائماً أخصّ من الكائن ، بمعنى أنه حيثما وجد الفكر فلا بدّ أن يكون معه كائن ، ولكن ليس كلما وجد الكائن لا بدّ أن يوجد معه الفكر <sup>(١)</sup> .

إننا بحكم المنطق الذي لا نستطيع أن نتخطى عنه والموضوعية التي لا نعتزّ بغيرها ، يجب أن نقرّ بأثر الوعي في المادة تطويراً وتحويراً ، وهو جانب كبير من الفلسفة التي أطال في عرضها وتعقيدها هيجل . كما يجب أن نقرّ أيضاً

(١) انظر القضايا الأساسية في الماركسية لبلينخانوف : ص ١٤ .

بأن الفكر ليس هو الكائن نفسه ، بل لا بدّ أن يكون الفكر مشروطاً بالكائن ، وهو جانب مما يختلف فيه الماركسيون عن هيجل .

ولكن ما الذي يترتب على الإذعان باستقلال المادة عن الوعي ، بالمعنى الذي أثبتناه ؟ وما الذي يترتب على الإذعان بأن الفكر عرض من أعراض الذات ، فلا بدّ أن يكون الفكر مشروطاً بالذات تابعاً لها ؟

لا يترتب على ذلك شيء أكثر من اليقين بواقع ما من وقائع هذا الكون . فليس في هذا ما يغذي أي ركن من أركان الديالكتيك الذي مضى بيانه ، كما أنه ليس فيه ما يتناقض مع الجزم بأن الوعي ليس من معطيات المادة وآثارها . فنحن نرفض القول الذي لا دليل عليه ، من أن الوعي الانساني من ثمرات المادة . ولكننا نرفض أيضاً القول الآخر الذي لا دليل عليه أيضاً ، وهو زعم أن المادة ثمرة من ثمار الوعي والفكر الإنساني <sup>(١)</sup> . ولكننا نجزم بدلاً من هذا القول وذلك ، بأن المادة الكونية التي من حولنا أثر بارز من آثار التدبير والتنظيم . وهو الأمر الذي نرجى الحديث فيه — تبعاً لما يقتضيه المنهج — إلى ما بعد .

★ ★ ★

**النقطة الثالثة :** أن اكتشاف مزيد من جزئيات المادة وخصائصها ، وحتى انتهاءها إلى طاقة ، لا يعود بالنقض على كونها مادة ، في الواقع ونفس الأمر .

إن هذه النقطة موجهة ضد المثاليين الذين أخذوا يرتابون — لا سيما بعد أن تم اكتشاف جزئيات الذرة — في وجود المادة ، أي في تسميتها مادة . فلا ريب أن ثمة من يتساءل : هل هذه الأشياء التي نحسّ بها مادة أم طاقة ؟ وإذا أجبنا بأنها مادة ، فكيف يسوغ هذا القول ، ونحن نرى أن أجزاء المادة تؤول بعداً

---

(١) ارجو ان يلاحظ القارئ انني حيثما قلت الوعي والفكر بصدد شرح هذه المسألة ، فإنما أقصد وعي الكائنات المخلوقة ، وهي التي يطلق على طاقة التدبير والتنظيم لديها اسم الوعي والفكر . فانا ، لا جرم ، لا أقصد ما يشمل حكمة الله تعالى وإرادته ، ونحن نتفق مع الماديين في هذه المسألة ضمن نطاق هذا المعنى الذي اردت ، لا بالنسبة لما يشمل حكمة الخالق . فذلك بحث آخر يأتي دوره فيما بعد ان شاء الله .

انقسامها إلى طاقة • كيف نسمي هذا الشيء الصلد الذي نلمسه فنراه ذا حجم ثابت ، مادة ، مع أن الحقائق العلمية قررت أخيراً أن هذا الجرم ليس أكثر من شحنات كهربائية وألكترونية ، وهذه الشحنات نفسها لا يكاد الباحث يعلم من أصلها أو جوهرها شيئاً غير كونها طاقة •

إن الخطب في هذه النقطة على غاية من السهولة • ذلك لأن الخلاف يؤول ( إن وقع خلاف ) إلى مشاحة لفظية : هل نسمي المادة طاقة أم نبقى على تسميتها مادة كما كانت ؟ خلاف لا قيمة له ما دمنا جميعاً على وفاق بصدد ما نفهمه من مضمون المادة وما ينتهي إليه أصغر جزئياتها ، وليست دعوى ( تلاشي المادة ) التي ينادي بها بعض الفيزيائيين اليوم تعبيراً عن خلاف جوهري يعتمد على مضمون خارجي ، وإنما هي منهم تسمية خاصة لظاهرة اشترك الكل في اكتشافها ، باستثناء بعض المثاليين الذين قذف بهم هذا الاكتشاف إلى حالة من الريبة والشك •

إن الذي هو أهم من هذا الخلاف أننا جميعاً متفقون على أن المادة مهما اكتشفنا من داخلها ، لن تكون هي ذاتها روحاً أو حياة ، ولن تكون هي ذاتها وعياً وفكراً ، ولن تكون هي ذاتها إحساساً • حتى هؤلاء الذين تناقش أفكارهم ، لم يجرؤوا ذات يوم على أن يقولوا : إن المادة ذاتها هي الحياة ، أو الفكر أو الإحساس • بل يحثون لأفكارهم الخاصة عن تعابير أكثر دنواً إلى القبول — ولو في بادئ الأمر — فيقولون : الحياة من معطيات المادة ، والفكر هو الوظيفة العليا للدماغ ••

إذاً ، فنحن على وفاق مع الماديين في هذه النقطة ، بل نحن معهم أيضاً ، في ردّهم على المثاليين ، أو على طائفة منهم انطلاقاً منها •





## ملازمة المادة للحركة والتغير

أوضحنا أثناء شرح هذه المقولة أن الماديين الجدليين يلفتون النظر الى أن كل هذه الأشياء التي تبدو أمام أبصارنا ساكنة خاملة ، لها في أعماقها — في الحقيقة — حركة لا تهدأ ، وليست ظاهرات المادة إلا أثراً متطوراً من آثار حركتها .

ونحن نبدأ فنقول : اما ان في كل شيء من اشياء المادة حركة تبعث على تغيير ظاهراته ، فذلك ما نجزم به ولا نرى مناصاً من اليقين به .  
وأما القول بأن كل شيء يتحرك ويتغير ، فهو تعميم خاطئ ينأى عنه الواقع العلمي .

من المعلوم أن المادة تحتوي على الذرات وجزيئاتها من كهارب والكترونات، وإذا فلا بد أنها تظل خاضعة للون من الحركة والتفاعل . ومن هنا صح أن ننسب الحركة — بتعبير مطلق — إلى المادة ، ومن هنا صح أيضاً أن نقول بأن معظم ظاهرات المادة معرضة للتغير والتطور تحت سلطان هذه الحركة .

ولكن هل نستطيع أن ننسب الحركة والتغير الى المادة بصيغة التعميم ، فنقول مثلاً : إن المادة كلها تتحرك وتتغير دائماً ؟ هذا ما لا نملك أي دليل علمي عليه . بل الدليل العلمي ينقض ذلك .

فالخلية الحيوانية مثلاً تبدو بعد التكبير واضحة للعيان . وتظهر نواتها وهي تسبح في منتصف جسم الخلية على شكل منطاد مرن الجدران يبدو مملوءاً بهلام شفاف عديم الحركة<sup>(١)</sup> ، وسط ذرات وجزيئات لا تفتأ عن الحركة الدائبة .

---

(١) وهو يحوي مايسمى اليوم بالصبغيات او الكروموزومات . وهي حتى ان امكن وصفها بالحركة فيما يراه بعض العلماء ، فانه لا يتم بينها أي تفاعل من شأنه ان يبعث على أي تغيير فيها .

إن هذا يعني أن في المادة حركة بلا ريب ، ولكن ذلك لا يعني أن كل ما في المادة يتحرك ، ومن ثم يتغير .

هذا إلى جانب دليل آخر ، لا يمكن دحضه بحال ما ، الا وهو انفصال جواهر الأشياء وماهياتها عن بعضها هذا الانفصال الذي لا يستطيع أن يكابر في إنكاره أحد . فبين الحجر والشجر والإنسان والحديد تباير باق مستمر على مرّ الأزمنة والدهور .

إن هذا التباير الملموس بين ماهيات هذه الأشياء ، ليس إلا أثراً لما هو ساكن في بنية هذه الأشياء وذراتها ، فهذا السكون هو الذي أكسب كل شيء من أشياء المادة المتخالفة جوهره الخاص به ، فكان ثبات هذا الجوهر ظلاً غير منفك لثبات ، أي لسكون ، ما هو ثابت لا يتغير في بنية تلك الأشياء وأعماق أعماقها .

ولو ذهبنا نفرض أن كل ما في المادة يتحرك ، لقننا إذن إن كل أشياء المادة يتغير تبعاً لهذا التحرك ، وإذا لا اضطررنا إلى القول بأن الماهيات الكثيرة المختلفة في هذا الكون يجب أن تتمازج وتتحد ، بحيث تنعدم الحدود الفاصلة بينها ، فلا يستبين حجر من شجر أو حديد أو عظام ولحم . الخ .

وإلا فليجبنا دعاء القول بأن كل شيء يتحرك ويتغير : ما الذي يمسك ماهيات الأشياء أن يبقى كل منها ضمن غلافه الخاص به ، وما الذي جعل هذه الأغلفة لا تتبدل فتتمازج كما تتمازج المواد المختلفة لحساء طال تحركه فتغيره ، تحت تأثير نيران لاهبة ؟! .

إن لينين - كبقية أشياعه من أئمة الماركسية - يلح على أن كل أشياء المادة يتسم بالحركة الباعثة على التغير ؛ ليسلم له القول بأن سلطان الجدلية مهيم على كل أجزاء المادة وأشياءها . ولكن ماذا يصنع بهذه الحجة الدامغة التي لا مناص من اليقين بها تحت سلطان الإحساس الذي لا مردّ له ؟! لقد كان من مقتضى شمول سلطان الجدلية لكل أجزاء المادة وأشياءها ، أن ينسحق

ما نسميه بالماهية والجوهر ، في رحي هذه الجدلية ، فتذوب الفوارق بين الأشياء المختلفة التي ظلت منذ أقدم الدهور إلى الآن مختلفة ، وأن تعود مواد الكون كله بما فيه الانسان الى ما يشبه حساءاً تمازج واختلط فيه كل شيء .

ولكن هذا المقتضى لجدلية المادة لم يتحقق كما هو مشاهد ، فما الجواب ؟

يجيب لينين قائلاً : ( إن المادية الجدلية تلحّ على الطابع التقريبي والنسبي لكل نظرية علمية تتعلق ببنية المادة وخواصها . إنها تلح على انعدام الحدود الفاصلة المطلقة في الطبيعة ، وعلى تحوّل المادة المتحركة من حالة الى أخرى تبدو لنا متنافرة مع الحالة الأولى وهكذا دواليك . . ) (١)

ثم يقول مؤكداً بعد قليل : ( إن الآراء الصادرة عن بوغدانوف عام ١٨٩٩ بشأن « الماهية الثابتة للأشياء » وآراء فالتينوف وبوشكيفيتش ، بشأن « الجوهر » الخ ، هي ثمرات مماثلة للجهل بالجدلية . ان الشيء الثابت الوحيد من وجهة نظر إنجلز هو أنه في الذهن البشري ( عندما يوجد ذهن بشري ) ينعكس عالم خارجي موجود ومتطور بصورة مستقلة عن الذهن . ولا يوجد بالنسبة لماركس وإنجلز أي « ثبات » آخر ، وأي « ماهية » أخرى وأي « جوهر مطلق » آخر بالمعنى الذي توصف به هذه المفاهيم من قبل الفلسفة الأستاذية الجوفاء . واذا كان عمق هذه المعرفة بالأمس لا يتجاوز الذرة ، ولا يتجاوز في أيامنا هذه الكهرباء أو الأثير ، فإن المادية الجدلية تلح على الطابع العابر والنسبي والتقريبي لكل هذه المعالم لمعرفة الطبيعة المكتسبة بفضل العلم البشري المتطور ) (٢) .

(١) المادية والمذهب التجريبي النفسي ص : ٢٦١ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٦١ و ٢٦٢ . ولكن انظر كيف يناقض لينين نفسه إذ يقول في دفتاره الفلسفية : « بالمعنى الحقيقي ، الديالكتيك هو دراسة التناقض في جوهر الأشياء عينه . ليست الظواهر وحدها انفعالية متحركة مرة . . بل هذا كله صحيح أيضاً في جوهر الأشياء ، ( ١٢/٢ ) هناك تلح المادية الجدلية على الطابع النسبي وهنا تلح على الحقيقة . . على الجوهر ذاته الذي كان قبل قليل من مفاهيم الفلسفة الأستاذية الخرقاء . . »

إلى أن يقول ( فوراء تنوع الظاهرات العديدة يكمن الجوهر . أي صلتها لداخلية : أساسها وسنة تطورها ... وهكذا ترون أن الجوهر تعبير عن الصلة الداخلية للعالم الموضوعي ، وأنه أساس تنوع الظاهرات . أما الظاهرات . فهي مظهر للجوهر ، الشكل الخارجي لتجليه .. إن معرفة الجوهر يقتضي عملاً كبيراً ومعتقداً يبذله العلماء .. إن اكتشاف الجوهر يتطلب دراسة علمية على أساس النشاط العملي ) (١) وهذا الكلام هو بذاته ما يعود إليه لينين نفسه في دفاثره الفلسفية ، كما مر بيانه في التعليق السابق .

ألا ترى أن هذا الهجوم الصاعق الذي قام به لينين ، في النص الذي نقلناه عنه ، كأنه هجوم موجه ضد هذا الكلام وأصحابه الماديين الجدليين أنفسهم ؟ فإذا أردنا أن نقف قليلاً مع هذا الكلام الثاني ، فإننا سنصل بلا ريب إلى النتائج التالية :

أولاً - في دنيا المادة التي نقلتها وندرسها ، جانب خفي عنا ، لم ندرك شيئاً منه بعد . وهذا يعني أن حكم الديالكتيك لم ينفذ إليه بعد ، ولا يدري شيئاً من قانونه وحقيقته .

ثانياً - يعترف هذا الكلام وجميع القائلين به أن معرفتنا بالأشياء معرفة نسبية تتطلب مزيداً من البحث والتعمق ، للتأكد من صدق ما وصلنا إليه وابتغاء الوصول إلى الكثير الذي لم نصل إليه بعد . وهذا ما يقرّ به لينين نفسه ، في غمار كلامه السابق الذي نقلناه عنه ، ألم يقل هو نفسه :

( ولكن المادية الجدلية تلجّ على الطابع التقريبي والنسبي لكل نظرية علمية تتعلق ببنية المادة وخواصها .. )

لقد قال هذا الكلام على الرغم من اعترافه في مكان آخر من كتابه : المادية والمذهب التجريبي النقدي ، بكل من الحقيقة الموضوعية والحقيقة المطلقة ، ودفاعه عنهما ، لا سيما الحقيقة المطلقة ، دفاعاً شديداً (٢) . ( ولسوف نخوض

(١) الموجر في المادية الديالكتيكية لبودوستنيك وباخوت : ص ١٥٦ .

(٢) انظر المادية والمذهب التجريبي النقدي : ص ١٢٣ - ١٣٠ .

غير أن هذا أيضاً لا يحل شيئاً من المعضلة . إن ظاهرات المادة ليست أكثر من آثار وخصائص لها ، وتسميتها من قبلهم بالظاهرات ، أوضح اعتراف بذلك . فإذا كانت هذه الظاهرات آثاراً ، فلا بدّ من اليقين بوجود المؤثر ، كما لو قلنا إنها أشكال المادة ، لا بدّ من اليقين عندئذ بوجود أرضية أو موضوع لهذه الأشكال . أما عدم اكتشافنا لها ، فلا يمكن أن يعود هو وحده بالنقض على حقيقة تم الإقرار بها . قل عنه إذا شئت : الأثير ، أو الوسيط الساكن ، أو الجوهر ، أو الماهية . ولكن ليس لك ، على أي حال ، أن تتجاهل واقعاً ملموساً لا مرية فيه .

إن احصار ظاهرات كل نوع من أنواع المادة ضمن نطاق لا تتعداه ، شيء واضح وملحوس ، وهو الأمر الذي يدعو الماركسيين إلى تسميتها في كثير من الأحيان بالخواص . وهذا ما يجعلنا على يقين بأنها — وهي تمارس حركتها الدائبة — محصورة في قبضة لا يمكن أن تتجاوزها . وهذه القبضة المحكمة هي التي تمنع ظاهرات المواد وخواصها المتنوعة المختلفة أن تندلق الى بعضها فتتمازج ، فتشابهك ، فتتحد . هذه القبضة موجودة بحكم أثرها الواضح ، سواء أمنت بها أو لم تؤمن ؛ فبماذا نسميها ؟ لقد سماها الفلاسفة من قبل ، بالماهية والجوهر . فليسمها الماديون الجدليون بما يشاؤون ، أو فلينكروا الماهية والجوهر والثابت ما طاب لهم الإنكار ، فإن القبضة المسكة موجودة على كل حال ، لم يستطع رحي الجدلية أن يسحقها في يوم من الأيام .

ومع ذلك كله فانظر إلى التناقض الحاد والاضطراب العجيب بين الماركسيين بصدد موقفهم من مشكلة الماهية والجوهر . لقد رأيت إنكار لينين ، بكل صرامة وشدة ، لكل ما قد يسمى ثابتاً أو جوهرأ أو ماهية في كلامه السابق . فاسمع ما يقوله كل من بودوستنيك وياخوت :

( يؤكد لنا العلم والنشاط العملي أن للأشياء والمواد الموجودة في العالم جانبيين : الجانب الداخلي الخفيّ عنا ، والجانب الخارجي الذي هو في متناول إدراكنا الحسيّ .. )

إلى أن يقول ( فورا تنوع المظاهرات العديدة يكمن الجوهر . أي صلتها لداخلية : أساسها وسنة تطورها ... وهكذا ترون أن الجوهر تعبير عن الصلة الداخلية للعالم الموضوعي ، وأنه أساس تنوع المظاهرات . أما المظاهرات . فهي مظهر للجوهر ، الشكل الخارجي لتجليه .. إن معرفة الجوهر يقتضي عملا كبيرا ومعقدا يبذله العلماء .. إن اكتشاف الجوهر يتطلب دراسة علمية على أساس النشاط العملي ) (١) وهذا الكلام هو بذاته ما يعود اليه لينين نفسه في دفاثره الفلسفية ، كما مريانه في التعليق السابق .

ألا ترى أن هذا الهجوم الصاعق الذي قام به لينين ، في النص الذي نقلناه عنه ، كأنه هجوم موجه ضد هذا الكلام وأصحابه الماديين الجدلين أنفسهم ؟ فإذا أردنا أن نقف قليلا مع هذا الكلام الثاني ، فإننا سنصل بلا ريب إلى النتائج التالية :

أولاً - في دنيا المادة التي نقلتها وندرسها ، جانب خفي عنا ، لم ندرك شيئا منه بعد . وهذا يعني أن حكم الديالكتيك لم ينفذ اليه بعد ، ولا يدري شيئا من قانونه وحقيقته .

ثانياً - يعترف هذا الكلام وجميع القائلين به أن معرفتنا بالأشياء معرفة نسبية تتطلب مزيداً من البحث والتعمق ، للتأكد من صدق ما وصلنا اليه وإبتغاء الوصول الى الكثير الذي لم نصل اليه بعد . وهذا ما يقر به لينين نفسه : في غمار كلامه السابق الذي نقلناه عنه ، ألم يقل هو نفسه :

( ولكن المادية الجدلية تلج على الطابع التقريبي والنسبي لكل نظرية علمية تتعلق ببنية المادة وخواصها .. )

لقد قال هذا الكلام على الرغم من اعترافه في مكان آخر من كتابه : المادية والمذهب التجريبي النقدي ، بكل من الحقيقة الموضوعية والحقيقة المطلقة ، ودفاعه عنهما ، لا سيما الحقيقة المطلقة ، دفاعاً شديداً (٢) . ( وسوف نخوض

(١) الموجس في المادية الديالكتيكية لبودوستنيك وياخوت : ص ١٥٦ .

(٢) انظر المادية والمذهب التجريبي النقدي : ص ١٢٣ - ١٣٠ .

غمار هذا البحث فيما بعد إن شاء الله .

فكيف يتفق إنكاره للماهية والجوهر ، مع إيمانه بالحقيقة المطلقة ؟

وكيف يتفق قوله : إن المادية الجدلية تلجّ على الوقوف عند الطابع التقريبي والنسبي ، مع يقينه بالحقيقة المطلقة والدعوة الى اجتياز سائر الحقائق النسبية للبلوغ إليها ؟ بل مع يقينه بحركة الجوهر ذاته في أشياء المادة وأنواعها في كتاباته الأخرى ؟

ثم كيف يتفق كلامه في إنكار الماهية والجوهر ، مع رفاقه الآخرين الذين يؤكدون وجود الماهية والجوهر ، ويؤكدون أنها الجانب الخفي عن الانسان من شؤون المادة وذاتياتها ؟

★ ★ ★

وبعد ، فإن كل ما قد ذكرناه من نقاش ونقض ، بصدد هذه المقولة . لم يكن شيء منه دفاعاً عن المثاليين والميتافيزيائيين الذين أطال لينين خصومته معهم . فنحن ، على الرغم من كل ما ذكرناه وأوضحناه ، نقرر - خلافاً لكل معاند - أن المادة واقع موضوعي موجود بصورة مستقلة عن ذهن الإنسان ، وأنها موجودة في مظهر الأرض وكثير من مظاهر الطبيعة قبل الإنسان .

غير أن هذا اليقين منا لا يدحض يقيناً آخر يقضي بدوره على سلطان الديالكتيك المادي ، ألا وهو اليقين بوجود شيء اسمه الماهية أو الجوهر ، من شأنه أن يمسك خواص المادة وظواهرها ضمن حواجز من الأجناس والأنواع ، هذه الحواجز لا يمكن أن تمتد إليها أصابع الجدلية المتطورة أو المطورة ، مهما حاولت سبيلاً إلى ذلك . وليتذرع لينين ورفاقه بما شاء - للتخلص من هذا الواقع - من دعوى الوقوف عند النسبية تارة ، أو الوقوف عند الظاهرات المرئية فقط تارة أخرى ، فإن هذه الحواجز تظل قائمة شامخة تستعصي على أي نقض أو إنكار . من أجل هذا قلنا : إن في كل شيء من أشياء المادة حركة تبعث على تغيير ظاهراته ، ورفضنا القول بأن المادة كلها في حركة دائبة وتغيير مستمر

## سرمدية العالم ووحدة

وهذه مقولة أخرى من مقولات الديالكتيك ، ويقرها أئمة الماركسية على النحو التالي :

لما كان المكان بلا نهاية ، وكان الزمان سرمدياً ، لا نهاية ولا بداية له ، اقتضى ذلك أن يكون العالم أيضاً - وهو هذا العالم المادي الذي لا يوجد سواء - منبسطاً في جميع الجهات بلا نهاية ، وممتداً خلال سائر الأزمان بلا أول ولا آخر .

فالمادة إذاً قديمة أزلية ، وهي منذ فجر وجودها الذي لا فجر له تتحرك وتتطور ، فالذي يتوالد منها إنما هو أشكالها وظواهرها ، أما هي ذاتها فتغوص إلى أغوار سرمدية لا أول لها . وما المكان والزمان إلا الشكلان الأساسيان لكل الوجود (١) .

فما هو الدليل الذي يقدمه دعاء الديالكتيك المادي على هذه المقولة التي نعدّها من أخطر ما تفنّسه هذا المذهب من تصورات وآراء ؟

دليلهم الأول أن : المكان لا نهاية له ولا حدود ، والزمان سرمدى لا أول له ولا نهاية . لذا كان العالم أيضاً مثل المكان والزمان سرمدياً لا أول له ولا نهاية .

دليلهم الثاني على هذا الكلام : إن كوكبنا الأرض ليس سوى حبة رمل صغيرة في المحيط الكوني الذي لا شواطئ له ، والوحدة القياسية التي تؤخذ لقياس الكون ليست الكيلو متر وإنما ما يسمى بالسنة الضوئية . ويدرس

---

(١) ارجع الى ص ٣٨ من هذا الكتاب .



علماء الفلك النجوم التي تبعد عنا مسافة مليار سنة ضوئية وأكثر . وهذا يعني أن الصاروخ الذي يسير بسرعة ٥٠ ألف كيلو متر في الساعة لا يصل إلى هناك إلا بعد آلاف وآلاف المليارات من السنين . فإذا كان العالم بهذا الاتساع الكبير فذلك يعني أن الكون ليس له حد أو نهاية أو تخوم <sup>(١)</sup> !!

دليلهم الثالث أن العالم لو قدّر أن له أولاً ابتداءً منه ، لكان ذلك خدشاً في بناء الديالكتيك الذي يجب ألا يخدش ، ولرأينا أنفسنا ملجئين إلى الإيمان بضرورة وجود الخالق الذي يجب ( من وجهة نظرهم ) عدم صرف الفكر إليه سلفاً <sup>(٢)</sup> .

\* \* \*

فلتناقش الآن الدليل الأول : وهو كما رأيت الحكم على كل من الزمن والمكان بالسرمدية واللانهاية ، ثم الحكم على الكون - نتيجة لذلك - بالسرمدية واللانهاية أيضاً ، أي تبعاً للزمان والمكان .

وهذا يعني بكل وضوح ، دعوى أن المادة تابعة للزمان والمكان وليس الزمان والمكان تابعين للمادة !

وقبل أن تناقش هذه الدعوى أصححة هي أم باطلة ، فلفت النظر إلى ثغرة من الخلط والتناقض ( التناقض في الكلام لا التناقض الديالكتيكي ) ما ينبغي أن يذهل عنها أي ذي عقل متدبر :

كيف يصح الاستشهاد على سرمدية المادة ، بسرمدية الزمان ، هذا الاستشهاد الذي من شأنه أن يجعل وضع المادة تابعاً لوضع الزمان ، مع الإلحاح في الوقت ذاته بأن كلاماً من الزمان والمكان ليسا إلا شكلين للمادة المتحركة ؟! .

إذا كان حقاً أن الزمان والمكان ليسا إلا شكلين لوجود المادة ، فذلك

---

(١) موجز المادية الديالكتيكية ص ٥٠ و ٥١ .

(٢) انظر المادية والمذهب التجريبي النقدي للنين ص : ١٧١ وانتي دوهرنغ لإنجلز ص : ٦٦

وما هو الديالكتيك لـ ج. كورسانوف ص : ٢٢ .

يقتضي أن يكون كل من الزمان والمكان هو التابع للمادة وليس العكس .  
فإذا كانت المادة سرمدية لا نهائية ، كان كل من الزمان والمكان سرمدياً لا نهائياً  
مثلها . وإذا كانت حادثة محدودة ، كان كل منهما مثلها حادثاً محدوداً ، ذلك  
لأن شكل الشيء يكون ، ألبتة ، تابعاً له . وعندئذ لا بدّ من البحث عن دليل  
آخر - غير الزمان والمكان - يوضح لنا هل الوجود المادي سرمدي أم حادث ،  
ولا متناه أم محدود .

ولكن العجيب أن أئمة الجدلية المادية في الوقت الذي يصرون فيه على أن  
الزمان والمكان ليسا إلا شكلاً للوجود ( أي لوجود المادة ) يستدلون على قدم  
المادة بما ثبت لهم من سرمدية الزمان ولا نهائية المكان !! .

فهذه واحدة ! . . . ثم نقول ( ولا نزال بصدد الثغرة ذاتها ) :

إذا كان حقاً أن الزمان والمكان ليسا إلا شكلين لوجود المادة ، فهو يعني  
أن الشكل لا يمكن أن يتحقق له وجود إلا بمضمونه وأرضيته . فحيثما وجد  
المضمون الذي هو المادة ، وجد الشكل الذي هو زمانها ومكانها ، وحيثما فقد  
المضمون ، أي المادة ، فقد شكلها ، أي الزمان والمكان <sup>(١)</sup> . وذلك لأن الشكل  
لا يقوم إلا بمضمونه . وهذا شيء معروف لكل متأمل عاقل ، فضلاً عن  
أساطين الفلسفة المادية ومعلميها .

ولكن لماذا يقرر إنجلز ، بكل جرأة وحزم ، عكس هذا الشيء المعروف  
قائلًا :

( ولما كان الزمان مختلفاً عن التبديل ، لما كان مستقلاً عنه ، فإنه يمكن ،  
لهذا السبب بالضبط ، أن نقيسه بالتغير ، لأن القياس يتطلب دائماً شيئاً مختلفاً  
عن الشيء المطلوب قياسه . وإن الزمان الذي لا تحدث فيه أية تغيرات ملموسة ،  
لأبعد ما يكون عن عدم كونه زماناً ، إنه بالأحرى الزمان المحض ، غير  
المتأثر بأية خلائط غريبة ، يعني أنه الزمان الحقيقي ، الزمان بحد ذاته . وفي

(١) من الواضح أننا نريد هنا بالمكان المكان الفراغي أي الهندسي ، لا المكان الحسي .

الحقيقة أننا إذا شئنا أن ندرك فكرة الزمان في كل نقاوتها ، خالصة من سائر الأخلاط الغريبة والدخيلة ، فإننا ملزمون بأن نضع جانباً ، باعتبارها لا مكان لها هنا ، سائر الأحداث المتنوعة التي تجري بصورة متوافقة ، أو الواحد تلو الآخر في الزمان ، فنشكل على هذا الفرار فكرة زمان لا يجري فيه شيء ، وبالتالي فإننا حين نفعل ذلك ، لا نغرق مفهوم الزمان في فكرة الوجود العامة ، بل نتوصل بذلك للمرة الأولى الى المفهوم الخالص عن الزمان (١) .

ونحن نقول ، على أعقاب هذا الكلام :

أحد شيئين : إما أن يكون الزمان شكلاً من أشكال وجود المادة وحركتها ، كما يردد كل الماركسيين ، فهو إذاً لا بد أن يكون ظلاً ظليلة للمادة يوجد حيث توجد ويزول حيث تزول ، وينهار عندئذ كل هذا الكلام الذي يقوله إنجلز ، كما ينهار معه الاستدلال على سرمدية المادية بسرمدية زمانها . ولا بدّ عندئذ من البحث عن دليل آخر على صحة دعوى سرمدية المادة .

وإما أن يكون الزمان ، كما يقول إنجلز ، شيئاً موضوعياً ، ذا وجود مستقل عن المادة وتغيراتها ، يتجلى في وجوده المشرق الصافي ، بعيداً عن المادة وأطوارها وأحوالها ، فهو عندئذ ليس كما يقولون : إنه ليس إلا شكلاً لوجود المادة . ثم إنه في سرمدية الزعمومة هذه لا يمكن أن يكون دليلاً على سرمدية المادة ، كيف وقد كشف لنا إنجلز ببيانه الصارم ألا علاقة لزومية في الوجود بين جوهر الزمان ، إذ يتجلى بمفهومه المشرق الصافي عن الأغيار ، ووجود المادة المتحركة المتغيرة .

بل إن أحداً منا لا يعلم ، كم مضى على ( جوهر الزمان هذا ) وهو في نقائه الصافي عن الخلط الغريبة ، حتى ظهرت المادة الى الوجود ، فاقتحمت نقاءه وملأت إشراقه بالأخلاط والكدورات الدخيلة .

وبتعبير آخر نقول : إذا كان للزمان هذا الوجود الصافي الذي يصفه

(١) انتي دومرغ ص ٦٦ .

إنجلز ، فإنه ، ولا ريب ، من نوع ذلك الوجود المطلق الذي يتحدث عنه هيجل •  
فإذا سلمنا بعد ذلك أن الزمان — في الوقت ذاته — شكل لوجود المادة ، فمعنى  
ذلك أن المادة كلها لم تنبثق الا عن ، فكرة الزمان هذه ، ويؤول هذا الكلام ،  
إذن ، الى أن المادة بأشكالها وأنواعها المختلفة ، إنما انبثقت عن الفكر والوعي •  
وهل هذا إلا قمة ما ينكره الماركسيون على خصومهم المثاليين ؟!! •

وبعد ، فلنسائل أنفسنا : ما هو الزمان والمكان ؟

لا داعي للإجابة على هذا السؤال ، الى استعراض كل ما قد قاله الفلاسفة  
قديماً وحديثاً ، على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم ، في هذه المسألة التي طال  
خوضهم وتأملهم فيها • بل يكفي أن نضع بين أيدينا الحصيلة ، التي نراها هي  
الصحيحة ، لذلك كله •

إن الزمان هو البعد الذي يرصد الحركة ، والمكان هو البعد الذي يضبط  
الجسم • فأما البعد الزماني فذو طرفين : أحدهما يفوص في الماضي والثاني  
يمضي نحو المستقبل • وأما البعد المكاني ( ونقصد بالمكان هنا المكان الفراغي )  
فذو ستة أطراف نتيجة ثلاثة اتجاهات : العمق والطول والعرض ، إذ لكل من  
هذه الاتجاهات الثلاثة طرفان اثنان •

وما هو البعد ؟ إنه ليس أكثر من الامتداد ، فهو بالنسبة لحركة المادة امتداد  
زماني يتسم بنوع من الاستمرار والبقاء ، وبالنسبة للجسم امتداد مكاني  
يتكامل بلحظة واحدة •

والآف ، تصور البعد أو الامتداد ، ثم قل لي : هل يمكنك أن تضع في  
ذهنك أي معنى أو صورة للبعد أو الامتداد ، ما لم تتصور في ذهنك لهذا  
الامتداد متداً ؟ • وهذا الممتد ما ذا عسى أن يكون سوى مادة تتسم بالبقاء  
أو تتسم بالجهة ؟ وهي لا بد أن تتسم بهما معاً •

إذن ، فالبقاء لا وجود له إلا بوجود ما هو باق ؛ والجهة لا وجود لها

إلا ضمن وجود جسم • ومن هنا صح لنا أن نقرر بأن كلامنا من الزمان والمكان ،  
لا وجود له إلا بما يشغله •

ودعني أزيدك إيضاحاً : افرض صحة ما يقوله لنا انجلز فيما نقلناه عنه  
آنفاً ، من أن للزمان وجوداً حقيقياً مستقلاً بذاته ، حتى مع تفرغه عن الموجودات  
كلها ، فهو يظل ذا وجود خارجي سرمدى • افرض صحة هذا الكلام •  
ثم اطرح ، في ذهنك ، هذا الزمان المتكافئ مع نفسه ( أي الصافي عن المادة  
نهائياً ) اطرحه عن الاشياء الذي يفرض أن الزمان شيء مضاف اليه وموجود  
فيه ، وقل لي ما الذي يبقى بعد ذلك ؟

أي ما الذي نقص من هذا التركيب المفروض ، بعد طرحك للزمن الصافي  
منه ؟ • لم ينقص شيء ، ولم تتبدل حقيقة الاشياء في ذهنك ، ولا يمكن أن  
تبدل ، من جراء هذا الطرح الوهمي ، ذلك لأن الإضافة بحد ذاتها كانت  
وهمية ، فما زاد شيء بإضافة هذا ( الزمن الصافي ) وما نقص شيء بطرحه •

إذن ، فنحن نقول : ما دام أن الوجود المزعوم للزمن السرمدى الصافي عن  
الأخلاق والأغيار ، لم يستطع أن يوجد في مجال الاشياء شيئاً ، يتسيز عنه  
بإمكانية الفصل والطرح ، فهو ليس ، في حقيقته ، إلا وجود ألفاظ منمقة ينطق  
بها إنجلز وأشياعه • ولن تكون هذه الألفاظ المنمقة إلا تعبيراً عن الاشياء  
في أدق معانيه ، وإلا فليوضحوا ، في حصيلة رياضية واضحة ، أي شيء زاده  
وجود هذا الزمان المزعوم على الاشياء المعروف ؟

إنني أقول لك : لديك فرصة لقراءة هذا الكتاب ، فهل تستطيع أن تريني  
أو تشعرني بوجود ذاتي خارجي لما أسميه ( فرصة ) إلا في اللحظة التي توجد  
أنت هذه ( الفرصة ) فيها إذ تمسك بيدك الكتاب وتقرأ فيه ؟

لقد أصبح واضحاً إذن أن وجود الزمان إنما يكون بوساطة الشيء الذي  
يعطيه الوجود ، ألا وهو البعد الحركي للمادة • وهذا يعني أن الزمان تابع للمادة  
في الوجود وليس دليلاً بحال من الأحوال على سرمديتها •

لقد نقل لينين عن فيورباخ كلمة رأى أنها القول الفصل في علاقة الزمان والمكان بالمادة ، وهي قوله : « ليس المكان والزمان مجرد شكلين للظواهر ، بل شرطين جوهريين للوجود » ونحن بناء على ما أوضحناه نؤيد هذا الكلام على أن تتممه بالعبارة التالية : ووجود المادة أيضاً شرط لكل منهما . ذلك لأن بين الزمان والمكان من جهة ، والوجود المادي من جهة أخرى تلازماً من طرفين ، فلا يستقل أحدهما بالوجود عن الآخر .

ونقطة الضعف فيما يقوله إنجلز وأشياعه ، هو انجرافهم في الوهم الذي نسميه ( سبق التصور الى العكس ) فقد رأوا دائماً كغيرهم ، كيف أن الزمان لا ينفك عن الوجود هذا الوجود الذي لا يمكن أن نخرج من أقطاره ما دما على حالتنا هذه ، لا بذواتنا فقط ، بل حتى بأخيلتنا وأفكارنا أيضاً . فلم يساعدهم التصور على استحضار الواقع الذي لا بد منه ، والذي يقضي بانعدام الزمان اذا انعدم وجود المادة ، فضلاً عن اليقين به ؛ لأن هذه الصورة مخالفة للمألوف في مخزن الخيالات الإنسانية على اختلافها وتنوعها . فهم — نظراً لذلك — لا يستطيعون أن يتصوروا اللاشيء الحقيقي حتى يتصوروا معه فقد الزمن . ومن ثم فالزمن مائل في أفكارهم بل في الفكر الانساني دائماً <sup>(١)</sup> .

وهكذا يسقط الدليل الأول الذي يسوقه الماديون الجدليون على سرمدية المادة . فلنتجاوزهُ للنظر في الدليل الثاني .

★ ★ ★

لقد حظت أن الدليل الثاني على سرمدية المادة يقوم على التحويل في تصوير المساحات الشاسعة بين الأرض مثلاً وتلك النجوم البعيدة ، والبعيدة جداً بحيث أن الصاروخ الذي يسير بسرعة ٥٠ ألف كيلو متر في الساعة لا يصل الى هناك إلا بعد آلاف وآلاف المليارات من السنين !٠٠ إذا فعالم بهذا الاتساع لا بد أن يكون غير محدود بأي نهاية أو تخوم !٠٠

(١) انظر تحليل هذا الوهم عن الزمان في كتاب تهانت الفلاسفة للفرزالي ص ١٠٩ - ١١١ .

أرأيت الى هذا الدليل الطريف !! إنه ينتمي الى ذلك النوع من الأدلة التي تكون جاهزة عند بعضهم ليواجهوا بها أنصاف المثقفين والمتعلمين ، أولئك الذين قد يجرفهم منطق التهويل وإثارة الغرائب ، فينسون موازين العلم ومقاييس المنطق !!

لأن الصاروخ لا يبلغ ذلك النجم النائي ، إلا بعد آلاف آلاف المليارات من السنين ، كان العالم غير محدود بأي نهاية ؟!!

ما هي العلاقة العلمية بين عدد مهما بلغ في كبره وضخامته ، وحقيقة اللامحدود ؟

إن ضخامة العدد أمر نسبي ، تراه أنت ضخماً عجباً ، ويراها غيرك ، لأمر ما ، مألوفاً صغيراً . فكيف يكون المحدود مهما بلغت ضخامته النسبية عنواناً دالاً على اللامحدود ؟

إن الذرات التي تحويها سلسلة جبال الأمانوس أو الألب مثلاً ، تزيد أعدادها على أضعاف تلك المليارات الضخمة التي ضرب صاحبنا المثل بها ، ومع ذلك فإنّ أحداً لا يشك بأن سلسلة جبال الأمانوس محدودة متناهية

وما صغر الذرة أو كبرها إلاّ أمر نسبي ، وما ضخامة هذه الجبال أو ضآلتها إلاّ أمر نسبي أيضاً ، وما كثرة العدد وقلته إلاّ أمر نسبي هو الآخر . إنما المهم أن طوقاً حقيقياً يحيط بهذه الذرات والكتل والأعداد كلها ، لا يمكن أن يمتري به أحد ، ألا وهو طوق النهاية والمحدودية .

إن قصتنا في قياس أبعاد هذه المكونات ، والانبهار باتساع آفاقها ، وطول مساحاتها ، لهي أشبه ما تكون بقصة جماعة من النمل الصغير جداً تتحدث منبهرة عن ذلك الاتساع العجيب لدنيا تلك الجبال التي لا تكاد الواحدة منها تستطيع أن تقطع طرفيها إلا بعد آلاف الملايين من السنوات الطويلة !! فلئن كان منطق تلك النمل في الاستدلال على لا محدودية تلك السلسلة من الجبال

صحيحاً ، فإن منطق أئمة المادية الديالكتيكية في الاستدلال على لا محدودية الكون صحيح هو الآخر !!

في المنطق قاعدة لا أظن أنها محل شك وريب من أحد العقلاء ، تقضي ببطان قياس الغائب على الشاهد • والمقصود بالغائب المجهول المطلق ، الذي لا يصل أي جسر بينه وبين ساحة المعلوم <sup>(١)</sup> • ولولا يقين العقلاء بهذه القاعدة ، لتوهم الذي يرى نفسه ملفوفاً في ظلمات ليل في صحراء واسعة ، أن الكرة الأرضية كلها مغموسة تلك الساعة في الظلمات ذاتها ، وتوهم الذي يرى سائر الأجسام خاضعة من حوله لقياس الثقل والوزن ، أنه قياس ثابت مستقر في هذه المعسورة الكونية كلها •

ولكن قاعدة بطان قياس الغائب على الشاهد ، تهدي الإنسان العاقل الى الحواجز الخطيرة التي من شأنها أن تقف بين حدود المعلوم والمجهول • ثم من شأنها أن تدفعه الى اقتحام تلك الحواجز بالدراسة والبحث ما أمكنه ذلك • فهو السبيل الوحيد للإنسان إلى توسيع دائرة معلوماته •

فهذا الدليل الثاني ، أوضح في بطلانه من الدليل الأول • وهو — كما قد رأيت — لا يستند الى برهان أو قانوني علمي ، وإنما يعتمد على حالة الانبهار التي قد تعترى طائفة من الناس — ولن يكونوا إلا من أنصاف المثقفين — فتدفعهم إلى القبول والإذعان بما قد يلقَّونه من قرارات وأحكام لا يحيط بها بصيص من ضياء المنطق والعلم •

\* \* \*

أما الدليل الثالث والأخير الذي يطرحه أئمة الديالكتيك المادي على سرمدية المادة ، فهو يتمثل ، كما قلنا ، في : ضرورة المحافظة على نظام الديالكتيك ومكتسباته من ناحية ، وفي ضرورة البعد سلفاً عن كل تأمل أو بحث من شأنه أن ياجيء الى الإيمان بوجود خالق من ناحية ثانية !! •

---

(١) من المعلوم أن وجود هذا الجسر وعدمه أمر نسبي عائد الى حال الانسان ومدى اتساع مداركه ومعلوماته •



أي فمهما قيل عن منطقية الدليل ونصاعته العلمية ، فإنه يتحول إلى فسفسطة كاذبة ، إذا ما جابه هذا الدليل مقتضيات الفكر الديالكتيكي بشيء من النقد أو النقض ، أو إذا ما جرّ صاحبه إلى ساحة الاعتراف بوجود خالق وإله للكون .

يقول لينين في كتابه ، المادية والمذهب التجريبي النقدي :

( لا يمكن في الفلسفة أن تتمسك بشكل حازم بوجهة نظر معادية لكل إيمانية وكل مثالية إذا لم نسلّم بصورة واضحة وجازمة بأن مفاهيم الزمان والمكان تعكس ، في مجرى تطورها ، زماناً ومكاناً واقعيين موضوعياً ، وتقرب هنا ، كما هو الأمر على العموم ، من الحقيقة الموضوعية ) (١) .

ويقول إنجلز في خصومته مع دوهرنغ :

( إذا كان العالم قد مرّ في يوم من الأيام في حالة لا يحدث أي تغير على الإطلاق فيها ، فكيف انتقل إذاً من هذه الحالة إلى التحول ؟ إن ما لا يتغير على الإطلاق ، وبخاصة إذا كان في هذه الحالة منذ الأزل ، لا يمكن على الأرجح أن يخرج من هذه الحالة من تلقاء ذاته وينتقل إلى حالة من الحركة والتغير . فلا بد إذن من دفعة بدئية آتية من الخارج ، من خارج الكون ، دفعة وضعت موضع الحركة . لكن « الدفعة البدئية » كما يعرف الجميع ، هي تعبير آخر عن وجود الله ليس غير ) (٢) .

ويقول في مكان آخر : ( .. إن حالة سكونية المادة هي من أجوف الأفكار وأسفها ، وإن التوصل إلى هذه الفكرة يتطلب تصور التوازن الميكانيكي النسبي ، وهي حالة يمكن لجسم على الأرض أن يكون فيها كأنه في السكون المطلق .. ومن المؤكد أن هذا الأمر يسهل علينا إذا قصرنا الحركة العمومية على الحركة الميكانيكية المحضة ، وإن حصر الحركة بالحركة الميكانيكية

(١) المادية والمذهب التجريبي النقدي ص : ١٧١ .

(٢) أنتي دوهرنغ ص : ٦٦ .

المحضة ، يملك فضيلة أخرى أيضاً ، ألا وهي امكانية تصور القوة في حالة راحة ، كأنها مقيدة ، وبالتالي فهي عاطلة مؤقتاً ... وتلك هي الحال على سبيل المثال ، اذا عبأ الرجل غدارته ، وأجل اللحظة التي يحدث الإطلاق فيها ، يعني انتقال الحركة الى الحرارة من جراء اشتعال البارود ، وذلك عن طريق شد الزناد ... وهذا مفهوم منافي للعقل ... إذ أولاً كيف يحدث أن العالم عبئ ، ما دامت الغدّارات لا تتعب في هذه الأيام ذاتياً . ثانياً أية أصعب ضغطت على الزناد وقتذاك ؟ ويمكننا أن ندور وتلوى ما شئنا ، لكننا نعود دائماً إلى إصبع الله من جديد ) (١) .

ويقول كورسانوف في كتّبه : ما هو الديالكتيك :

( ... ولكننا إذا ناقشنا الأمور على هذا النحو ينشأ لدينا سؤال : وماذا كانت الدفعة الأولى التي حركت العالم المحيط ؟ عندئذ ينبغي علينا أن نعترف بأن مصدر التطور هو قوة ما غيبية موجودة خارج الطبيعة . ولكن هذا يعني أن الميتافيزياء تنطبق على الاعتقاد الديني . فهذا الاعتقاد يؤكد أيضاً على وجود كائن أسطوري خلق العالم من لا شيء . وهو ، حسب هذه التصورات « حرك الطبيعة » وكان « السبب الأول » الذي منح التطور لجميع الأشياء والظواهر . إن هذا الفهم لمصدر التطور ، هو فهم خاطئ . وقد برهن العلم على عدم صحته ، ولذا فإن الديالكتيك الماركسي اللينيني يرفض القوة الخارقة للطبيعة ، وهو يعدّ أن الطبيعة والمجتمع يتسمان بالحركة الذاتية وأن مصدر التطور موجود فيهما نفسيهما . إن الحركة شكل من أشكال وجود المادة لا ينقسم عنها ) (٢) .

أرأيت الى الخط الذي تلتزمه هذه المحاكمات والمناقشات ؟

إنه الالتزام السابق بانكار وجود الخالق والمكوّن ، ومن ثم فعلى سائر

(١) المرجع السابق ص : ٧٦ .

(٢) ما هو الديالكتيك ص : ٢٢ .

المحاكمات والاستدلالات العلمية أن تخضع نفسها لمقتضى هذا الالتزام ..  
تجد ذلك واضحاً للعيان خلال النظر في النصوص التي نقلناها .

وهكذا ، فإن أيّ برهان — مهما كان في نصاعته وقوته العلمية — يتحوّل إلى هباء ( في ميزان هذا الالتزام ) إذا تبين أنه يؤيد فكرة وجود الخالق ، إن كلمة واحدة تكفي لأن تشطب على أيّ برهان علمي واضح ، هي كلمة : ولكن هذا البرهان يحملنا على اليقين بوجود خالق للكون !.. وهكذا يشطب هذا الاستدراك السحري حجة علمية قائمة دون الحاجة الى أيّ دحض أو نقض لها .

أما النص الأخير من جملة النصوص التي نقلناها ، فهو يتضمن — بالإضافة الى ما ذكرناه — دعوى أن كل ما قد يعارض ( الديالكتيك الماركسي اللينيني ) مخالف للمنطق والعلم . أي فهو ينزّل هذا الديالكتيك منزلة الميزان المنطقي المسلّم به لدى جميع العقلاء ، ولذلك يترتب على الباحثين أن يخضعوا سائر براهينهم ومحاكماتهم العقلية لهذا الميزان . وليس لهم أن يقولوا : ولكن هذا الديالكتيك ، لم يثبت بعد بالبراهين العلمية ، فلا بدّ من إخضاعه لميزان علمي يكشف عن مدى صحته !.. ونتيجة لهذا التصور يصبح ( الديالكتيك الماركسي اللينيني ) هو العلم لا غيره ، وانطلاقاً من هذا القرار يصح لكورسانوف ورفاقه أن ينعنوا كل برهان يؤيد ضرورة وجود الخالق ، بأنه ( فهم خاطئ ، وقد برهن العلم على عدم صحته ) والعلم هنا إنما هو — بطبيعة الحال — الديالكتيك الماركسي وحده !..

إنّ معنى المصادرة على المطلوب في هذا الأسلوب العجيب من النقاش ، لأوضح مما يتصور !.. وإنّ معنى ( الذرائعية ) التي يصطنع الماركسيون الترفع فوقها ، لأوضح فيه من أيّ مثال آخر .

وإنّا نقول : اذا كان من حق الماديين المنكرين لوجود الخالق أن ينبذوا كل برهان علمي لا يؤيد إنكارهم هذا ، فلماذا لا يكون من حق الموقنين بوجود

الخالق أن ينبذوا هم أيضاً بدورهم كل برهان علمي لا يؤيد لهم هذا اليقين ؟ وما هو القانون أو من هو الحاكم الذي أعطى صلاحية هذا التنبذ للماديين الماركسيين دون غيرهم ؟ وبأي حجة علمية يمكن أن يرد عليّ واحد مثل إنجلز عندما أرفض أنا أيضاً بالمقابل كل حججه التي يقابلني بها ، مستعملاً لذلك استدراكه السحريّ ذاته ، بأن أقول له : ولكن الإدّعاء لهذه الحجج يعيدنا الى اصبع الديالكتيك من جديد ؟!

على أن هذا الأسلوب ( الذرائعي ) الذي ننكره أيما إنكار من الماديين الجدليين ، ننكره من أي باحث حرّ يريد أن يصل بفكره الى معرفة الحقائق على ما هي عليه . ومن ثم فإننا نأباه الإباء المطلق لأنفسنا أيضاً ، ولا نرضى أن نزع أنفسنا فيه بحال من الأحوال . أي فلا نعطي أنفسنا أي حق — في المقابل — بأن نقذف الكرة بدورنا الى مصدرها بالأسلوب ذاته ، فنقول مثلاً : ولكننا أيضاً نرفض كل براهين الآخرين وحججهم ، لأنها تقصينا عن مسلماتنا الخاصة بنا ، أو لأنها تؤيد نظرية الديالكتيك المادي التي ينادي بها الآخرون ، وإن كان هذا صحيحاً في باب النقض الإجمالي لحجة الخصم .

\* \* \*

وبعد ، فإننا لحسن الحظ ، لا نعاني من المعضلة التي كان يعاني منها ذلك المادي الثائر على الكثير من الأفكار الماركسية : « دوهرنغ » ، تلك المعضلة التي أوقعته أكثر من مرة في قبضة إنجلز وأخضعته لسياط إقذاعه وسخريته .

تلك المعضلة التي تمثلت في إنكاره للكثير من الأفكار الماركسية ، مع إلحاحه في الوقت ذاته على إنكار وجود الخالق ! . فلقد استطاع إنجلز أن يتسلل إليه من نقطة الضعف هذه ، وأن يضبطه أكثر من مرة متلبساً بالاضطراب والتناقض .

فدوهرنغ ينكر مثلاً لا نهائية العالم ، مستدلاً على ذلك ببطان تسلسل العلل المتوالدة عن بعضها الى ما لا نهاية . ولكن إنجلز بدلاً من أن يردّ على

هذا الدليل رداً علمياً مقبولاً ، يتشاغل عن ذلك بالتشنيع على دوهرنغ ، إذ يناقض نفسه ، فينكر وجود الخالق ، في الوقت الذي يلح على بطلان التسلسل اللانهائي الذي لا بد أن يوقعه في برائن الإيمان بالخالق .. وإنك لتراه — وهو يجادله الجدال العنيف في هذا الصدد — كأنه يهمس في أذنيه قائلاً : ويحك أمجنون أنت ! .. إنك لتروج بأفكارك وحججك هذه لأدلة المؤمنين بوجود خالق للكون ، ومهما يكن من أمر حججك هذه وقوتها ، فإنها يجب أن تعود هباء أمام يقينك الذي تتمسك به ، ألا وهو ما تزعمه من إنكارك لوجود الله !! ..

أقول : إننا لحسن الحظ لا نعاني من نقطة الضعف هذه التي كان يعاني منها دوهرنغ . فنحن لسنا متمسكين بيقين سابق ، أي سابق على البحث والعلم والنظر ، بل نحن قد وطننا أنفسنا أفه نقف حيث يقف بنا البرهان العلمي الحر ، لا نتذرع بالبراهين ابتغاء تسخيرها لرغبة شخصية سابقة ، ولا نمتطي الجدا ليحملنا الى غايات مرسومة معينة .

ومن ثم فإننا نقول كما قال من قبل ، وكما يقول اليوم ، كل عاقل متبصر : إن تسلسل العلل المتوالدة من بعضها إلى ما لا نهاية أمر باطل مستحيل . تجلّى ذلك في الأرقام الرياضية ، وقضايا المنطق والمعرفة ، وسنن الكون والطبيعة .

ولسنا بحاجة إلى أن نستدل على هذا البطلان بالبرهان الذي سماه الفلاسفة قديماً ، برهان التطبيق ، ذلك البرهان العقيم المعقد الذي أوجع رأسه به دوهرنغ ، ثم عاد فأوجع رأسه بمعالجته ونقضه إنجلز .

إن البرهان على بطلان التسلسل اللانهائي أبسط من أن يحتاج إلى أي فلسفة جديدة تحتاج هي بدورها الى برهان جديد .

\* إن الصفر الذي تنقطه عن يمين لوح كبير ، ثم تقول للمشاهدين إنه يحمل قيمة مليون مثلاً ، لا بد أن يكون محل استنكار منهم جميعاً ، لأن الصفر ، بوصف كونه رمزاً إلى اللاشيء في قانون العدد ، لا يمكن أن يحصل في طوايا أي قيمة عددية قلت أو كثرت .

وعندئذ تضع نقطة أخرى عن يساره ، وتعلن للمشاهدين أن الصفر الأول  
 إنما استعار قيمته تلك من هذا الذي يسكن بجواره . ولكن الاستنكار يظل  
 مستتراً ، نظراً الى أن هذا الصفر الثاني إن° هو إلا° كصاحبه لا يحمل في ذاته أي  
 قيمة عددية . وتنقط لهم عندئذ نقطة ثالثة .. ثم رابعة .. فخامسة .. فسادسة ..  
 عن يسار النقطة الأولى ، وتحاول أن تقنعهم بأن كل صفر من هذه الأصفار قد  
 أخذ قيمة المليون من الذي يليه ، إلا أن المشاهدين يصرون على إنكارهم ،  
 فما يكون منك إلا أن ترصف أصفاراً متتالية إلى أقصى الطرف الآخر من اللوح ،  
 أملاً في أن تقنعهم كثرة الأصفار ، فيسلموا بأنها تحمل قيمة المليون عن طريق  
 استعارة كل من هذه الأصفار لهذه القيمة ، من الصفر الذي عن يساره . ولكنك  
 ستراهم مشابرين على إنكارهم . وعبثاً تحاول أن تقنعهم أو تخدعهم ، للعدول  
 عن هذا الإنكار !.. ولكنك ما إن تضع عن يسار هذه الأصفار رقماً ذاتياً  
 كالواحد مثلاً ، حتى يدعن الجميع للقيمة التي تنقلت من خلال تلك الأصفار .

فما سرّ هذا العناد الذي هو شأن كل عاقل ؟ .. إن السرّ أن الأصفار  
 لا تملك قيمة ذاتية تنبع من جوهرها ، ومن ثم فلا بد لليقين بوجود أي قيمة لها  
 من أن تكون مستندة أخيراً الى رقم يملك قوة ذاتية نابعة من جوهره ، وعندئذ  
 تشيع الحياة بواسطته في الأصفار الميتة وتشابك مع بعضها لتؤدي دلالة ذات  
 قيمة مترابطة . وتلك هي الترجمة البسيطة العقلية الفطرية لقانون بطلان  
 التسلسل اللانهائي .

\* وفي نطاق المنطق ومنهج المعرفة ، تعرض رأياً علمياً لهؤلاء المشاهدين  
 أنفسهم ، فيطالبونك ولا ريب بالبرهان عليه ؛ ولكنك تضع بين أيديهم برهاناً ،  
 هو الآخر يحتاج بدوره الى ما يؤيده ؛ لأنه مثل رأيك الأول في الغموض ؛ فلا  
 يتقدمون في طريق اليقين والمعرفة خطوة واحدة ، ويضطرون أن يسألوك عن  
 برهان هذا البرهان نفسه ، ولسوء الحظ تضطر أن تضع أمامهم برهاناً كسابقه  
 في الغموض والتعقيد ؛ فلا يتقدم المشاهدون أو السامعون من مكانهم خطوة

واحدة ، ويسألونك - في أحسن أحوالهم ثقة بكلامك - أن تعطيهم برهان برهان البرهان! ..

وافرض أنك لم تستطع أن تضعهم أخيراً أمام ما يسمونه بدهيات أو ضروريات الأدلة التي تحصل ببيانها في ذاتها فلا تحتاج هي بدورها الى برهان ، وأخذت تنقلهم من برهان عويص الى مثله .. الى مثله ..، فما الذي يمكن أن تنتهي بهم إليه ؟ ..

إنك لن تنتهي بهم إلى شيء ، ولن تدفعهم براهينك المتسلسلة هذه مهماً عظمت وطالت ، خطوة واحدة إلى طريق الإذعان بما تقول . بل تظل هذه البراهين كلها في حكم العدم ، لأنها تنتظر ذلك البرهان الضروري أي البدهي الذي تتبع دلالاته الواضحة من ذاته ، وعندئذ يستد شريان اليقين منه خلال تلك البراهين الأخرى حتى تستقر عند نظريتك الأولى التي طرحتها ، فإذا هم يدعون لها .

هذه ترجمة أخرى في نطاق منهج المعرفة العقلية للقانون العقلي والفطري :  
بطلان تسلسل العلل المتوالدة إلى ما لا نهاية .

\* وكذلك الشأن في الميادة وشؤون الطبيعة وتطوراتها . إن الدفع الميكانيكي المتنقل في سلسلة من الموجودات ، لا يمكن أن يتحقق وجودها إلا استناداً الى كتلة من القوة الذاتية التي لم تتولد من شيء سابق . أرأيت إلى التيار الكهربائي ، إنه يتجلى في كل جزء من أجزاء السلك الذي يمرّ به ولكنّ هذا التيار لا وجود له أصلاً لولا انبثاقه عن المولد الذاتي الأول الذي بدأت نقطة الانطلاق منه . وهذه المادة الكونية ، بشتى صورها وأنواعها ، ما من ريب أنها تطورت من حال الى حال ، تحت تأثير من العوامل الخارجية التي هي بدورها ما ظهرت إلا بتأثير من عوامل خارجية أخرى . ومن الواضح أن كل عامل من هذه العوامل معدوم القيمة والتأثير لولا الشحنة التي أفرغت فيه من العامل السابق عليه ، والعامل السابق عليه مثله في هذا الافتقار ، كمثل الأصنار تماماً .. إذا فلكي نصدق بوجود دفع من القوة تنتقل خلال سلسلة الظواهر

والموجودات التي نسميها عوامل فيما بعدها ومعمولة بتأثير ما قبلها ، لا بدّ أن نوقن بوجود كائن ذاتي ينبع وجوده من ذاته ولم يستمر قدرته من غيره ، أضفى الطاقة والحركة على سلسلة الموجودات المتلاحقة الأخرى التي غدت بفضل تلك القدرة الذاتية تسمى علاء ومعلولات ، أو مؤثرات ومتأثرات •

فإن فرضنا أن هذا الكائن الذاتي الذي هذا شأنه غير موجود ، فمعنى ذلك أننا نفرض بأن هذه السلسلة المتفاعلة من الموجودات أيضاً غير موجودة في الحقيقة ، ولا يفنيك أبداً في هذا الصدد أن تقول : إنها سلسلة ممتدة الى ظلمات اللانهاية ، لأن هذا الكلام ليس أكثر من خداع ألفاظ مجرد ، كخداع القول بأن كل صفر استعار قيمة المليون من الصفر الذي يليه ، فإنك لن تستطيع الإتيان بأي جديد مقنع عن طريق فرض كون الأصفار متلاحقة الى ما لا نهاية ! • فالأصفار تظل أصفاراً مهما كثرت ، وتظل منتظرة لذلك الرقم الذاتي الذي يضيف عليها الوجود والحياة •

إنها بالضبط الصورة الدقيقة لأصفار العوامل غير الذاتية ، كل " يتكىء على غيره ، ولا بدّ أخيراً من وجود أرض صلبة معتمدة على ذاتها ، ليستطيع العقل تصور وجود اتكاء حقيقي ثابت •

لعلك تقول : ولكن أئمة الديالكتيك المادي لا يدعون لما تسميه بالعوامل الميكانيكية ، إذ إن جميع التطورات المادية إنما تتم بنظرهم تحت سلطان الديالكتيك الداخلي الموجود في بنية المادة ذاتها • فهذه الحجة إذاً لا تلزمهم • والجواب أن أئمة المادية الديالكتيكية في الوقت الذي يدافعون فيه عن نظريتهم هذه ، لا يشكون إطلاقاً في وجود العوامل الخارجية التي تبعث على تطور الأشياء وتكاثر الموجودات ، إذ إنهم حتى مع إصرارهم على صحة الديالكتيك الداخلي في ذات المادة يعترفون بوجود الدفع الميكانيكي الخارجي • يقول كورسانوف بعيء النص الذي نقلناه عنه آنفاً :

( فتحت تأثير الوسط الخارجي الذي يتغير باستمرار ، تحدث تغيرات



مختلفة في الجسد الحي أيضاً ، وتظهر فيه خصائص وعلائم جديدة (١) .

ويقول في مكان آخر : ( .. فعلى سبيل المثال لعبت الدور الحاسم في نشوء الحياة على الأرض الظروف التي نشأت في مجرى تطور كوكبنا . ومن هذه الظروف وجود غاز الفحم والأكسجين واتحادتهما البسيطة ووجود الماء والحرارة العالية نسبياً وما شابه ذلك . في هذه الظروف فقط ظهرت إمكانيات واقعية من أجل تكون البروتين الحي وتطور تمثل المواد ، وبمرور الزمن تحولت إمكانية نشوء الحياة على الأرض إلى واقع ) (٢) .

وقد رأيت سابقاً مدى تعلق أئمة المادية الديالكتيكية بنظرية التطور الداروينية ، وكيف أن كلاً من إنجلز ولينين وبقية رفاقهما يعدونها كسباً من أعظم أكساب النظرية المادية ، على الرغم من أنها تمثل أبرز مظهر من مظاهر التطور الميكانيكي القائم على سير الأسباب وراء بعضها .

وما قول لينين إن المادة العضوية ظاهرة متأخرة ، ثمرة تطور طويل (٣) ، إلا تأكيد آخر لهذه الحقيقة ذاتها .

وقد تكلم إنجلز طويلاً عن سلسلة الأطوار الزمنية التي تعاقبت على الأرض فأورثتها تشكيلات متتالية نجمت كل واحدة منها عن التي قبلها ، وقد نقلنا شيئاً من كلامه في ذلك ، عند مناقشة قوانين الديالكتيك (٤) .

فمهما تحدثوا بعد ذلك عن الديالكتيك ، وعن أن الأطوار كلها تتوالد من بعضها ديناميكياً أو ديالكتيكياً ، فإن قانون بطلان التسلسل اللانهائي يلزمهم . لأنهم إذا قالوا بمرمدية المادة ، فقد قالوا بأن عوامل التطور فيها متوالدة عن بعضها إلى ما لا نهاية ، وذلك هو التسلسل الباطل بعينه .

ونظراً إلى أن إنجلز شعر بهذه الحقيقة أثناء خصومته مع دوهرنغ ، راح

(١) ما هو الديالكتيك : ص ٢٥ .

(٢) المرجع السابق : ٦٤ .

(٣) المادية والمذهب التجريبي النقدي ص ٦٤ .

(٤) انظر ص ٨٥ من هذا الكتاب .

يحاول آناً خدش بطلان التسلسل اللانهائي بسلاح تافه مضحك ، هو تحكيم الأسلوب الجدلي في الأمر ، ولما كان هذا الأسلوب يقول بإمكان تلاقي النقيضين في ذات واحدة ، فقد أمكن أن تكون سلسلة الموجودات المتوالدة عن بعضها لا نهائية متناهية في الوقت ذاته ، بمعنى أنها تضم في داخلها حلقات من الموجودات كل منها باستقلاله متناه ، ولكنها في مجموعها المتوالد المستمر غير متناهية !! .. ثم يحاول آناً آخر أن يهمس في أذن دهرتج شريكه في الإلحاد ، منبهاً له أن يرعوي عن هذه الأدلة الخطيرة ، التي لا تناسب إلحاده ، لأنها ستلجئه الى اليقين بوجود يد الله التي إليها مرجع وجود هذا الكون .

فأما محاولته الأولى ، فلا أريد أن أعلق عليها ، بعد كل الذي أوضحناه في معنى الضدين والنقيضين <sup>(١)</sup> .. ولست أدري أي تلميذ هذا الذي سيصدق أن الحلقات المتناهية المحدودة ضمن السلسلة اللامتناهية اللامحدودة ، تشكل اجتماع نقيضين ..! إذا كان هذا مثلاً لا اجتماع النقيضين ، فالجزء الصغير المدرج ضمن الكل الكبير اجتماع للنقيضين أيضاً ، لأن صغر الجزء يناقض كبر الكل ! .. ولكن هل من تلميذ خائب درس جزءاً من مبادئ الفلسفة أو المنطق يقول هذا الكلام ؟ وأياً كان الأمر ، فإن هذا الكلام لم يحركنا خطوة واحدة من أرضنا . لا يزال التسلسل اللانهائي في مجموعه باطلاً ومستحيلاً ، وحديث النقائض والأضداد لا يغير من هذه الحقيقة شيئاً .

وأما محاولته الثانية .. محاولة التهرب من بطلان التسلسل اللانهائي ، لأنه يعكر صفو الإلحاد القائم في ذهنه ، فإن له أن يهرب من كل ما يعكر مزاجه شخصياً ، ولكن ليس له أن يفرض مزاجه هذا منطقاً علمياً على عقول الناس كلهم .

ثم إنا نقول بعد كل هذا الذي أوضحناه :  
أين نفرّ بأنفسنا من قرار العلماء جميعاً بأن الطاقة تتلاشى ، وأنها تظل

(١) ارجع الى ص ٥٥ من هذا الكتاب .

أثناء تطورها في هبوط وانحدار ، لا في صعود الى البقاء والقوة ، اللهم إلا في حالات نادرة ، تحت شروط معينة . وهل من شك في ذلك ، وها هي ذي أمّ الطاقات كلها « الشمس » قد فقدت آلاف الأطنان من وزنها ، وهي ماضية في هذا الفقد والنقصان ؟

فإذا تنبه العلم اليوم الى أن الشأن في الطاقة أن ( تتلاشى ) في يوم ما ، وإذا تنبه العلم الى أن المادة ليست أكثر من وعاء للطاقة ، فإن مآل المادة إذاً الى ما يسمونه ( بالتلاشي ) أي التفكك والضياع .

فأين هذا من دعوى سرمدية المادة ؟

والكلمة الأخيرة التي نقولها في نقض هذه المقولة : أن دعوى « السرمدية » غوص الى ما وراء أعماق أعماق الماضي ، وانطلاق وراء كل غيوب المستقبل ! . . . فمنذا الذي امتلك هذا الجهاز العلمي العجيب الذي مسح به من أقصى تلك الأعماق الماضية إلى أقصى ما لا نهاية له من الغيوب المقبلة ، ثم عاد منه بحصيلة « علمية » تقول : إن المادة سرمدية في وجودها ؟ . . .

إن كل ما نملكه في جعبتنا عن الماضي السحيق الذي لا أول له والمستقبل اللانهائي ، هو « الجهل » . . . أجل ، هو الجهل . وما كان الجهل يوماً ما دليلاً علمياً على شيء ! . . .<sup>(١)</sup>



---

(١) نقول هذا الكلام الأخير نقضاً للدعوى من أساسها ، بقطع النظر عما نملكه من الأدلة على بطلانها كاستحالة التسلسل ونحوها .

# الوعي وظيف الدماغ

يضع الماديون الماركسيون تحت هذا العنوان النقاط التالية :

أولاً : إن الوعي والأفكار والتصورات والارادات ، هي جميعاً من أعراض الإنسان ، فإذا لم يوجد إنسان فلا وجود لشيء من ذلك كله ، إذ لا وجود للوعي بلا مادة .

ثانياً : إن الوعي من ثمرات المادة ، ولكنه ليس من ثمرات المادة أيّاً كانت ، بل هي ثمرة لمادة عالية التنظيم هي الدماغ . فهو نتاج نشاط الدماغ . الذي أحرزه خلال عملية التطور التدريجي الذي مرّ بأحقاب طويلة .

ثالثاً : ما هو الفكر أو الوعي إذا ؟ .. هو انعكاس صور الأشياء الى الدماغ ، والتفكير ليس الا إعادة لإنتاج الواقع منسوخاً على صفحة الذهن (١) .

★ ★ ★

فلننظر في هذه النقاط واحدة إثر أخرى .

أما ( النقطة الأولى ) ، فنحن فيها على وفاق مع أئمة المادة الديالكتيكية . لا ريب أن كلاماً من الفكر والوعي والارادة عَرَضٌ ، فلا بدّ من جوهر يتعلق به ، إن الفكر لا بدّ فيه من مفكر ، والوعي لا بدّ فيه من واع ، والإرادة لا بدّ لوجودها من مريد .

نعم ، لا بدّ لوجود الإرادة والعلم والوعي ، من مريد وعالم وواع . وأياً كان المخالفون لهذه الحقيقة التي تفرض نفسها ، فهم مخطئون . ولكن من هو

---

(١) انظر الدفاتر الفلسفية : ٣٢/١ ، المادية والمذهب التجريبي النقدي : ٧٧ والقضايا الأساسية في الماركسية لبلخانوف : ١١ والمادية الديالكتيكية : ٢٥٥ .

المريد والعالم والواعي ؟ هل يشترط فيه أن يكون مما نسميه « مادة » ؟ هذا اشتراط لا دليل عليه . إن الذي يتصف بالارادة والعلم والوعي ، قد يكون من جنس المادة ، كما هو الشأن في الانسان ، وقد يكون هذا الذي يتصف بذلك شيئاً آخر ، ومنهج البحث يطالب المنكرين ، بالدليل على الحصر . والقاعدة العلمية المتفق عليها تقول : علم الوجدان للشيء ، لا يستلزم علم وجوده في واقع الامر . وهكذا ، فمعلوماتنا لا تعطينا إلا أدلة تتعلق بالرقعة التي تمتد إليها درايتنا عن طريق التجربة والتطبيق ، ولكنها لا تعطينا أي دليل سلبي أو ايجابي فيما وراء ذلك النطاق ، وهو ما نسميه بساحة المجهول . وإلا ، أي لو جاز أن تكون حركة أفكارنا في نطاق المعلوم حجة لمعرفة كل مجهول ، إذا لما عانى الانسان — بفضل هذه الحجة — من أي جهالة قط ! . . . وكان في قياس الغائب على الشاهد باب مفتوح للتخلص من كل جهل . . .

وأما ( النقطة الثانية ) فإنه ليصح لنا أن نبدأ فنناقش القائلين بها ، بطرح هذا السؤال : ما الدليل العلمي الذي استندتم اليه في القول بأن الفكر والوعي من نتاج الدماغ وثمرات نشاطه ؟ . . . إذ المفروض — في منهجية البحث — أن نعلم دليل الاثبات للمدعي ، قبل أن نقدم دليل النقض لدعواه . فإن لم يتقدم المدعي بالدليل على ما يقول ، فحسب ذلك نقضاً لدعواه ، وتأتي أدلة النقض الأخرى بعد ذلك نافلة مؤكدة .

ولكن الماركسيين لا يعرضون أي دليل على دعواهم هذه ، سوى الاستناد إلى دعواهم السابقة عليها ، وهو القول بأن المادة هي كل ما في الوجود ، فهي التي تملأ أبعاده الأربعة : المكانية والزمانية . وقد علست أن هذه الدعوى منقوضة ، فقد رأيت أنها هي الأخرى عارية بدورها عن الدليل ، فضلاً عن كونها باطلة بحكم بطلان التسلسل الذي مريانه . فكلا الدعويين إذن ينتظران الدليل الخارجي المستقل عنهما .

وأذا عريت الدعوى عن الدليل الذي يجب أن يكون محل يقين من

الطرفين ، فقد ثبت بطلانها ، بمعنى أنها تلقى في خزانة المجهول على أي تقدير .

ولكننا لا نكتفي عند هذا الحد من النقض ، بل نضع بين أيدي العقلاء عامة وأئمة الفكر الماركسي خاصة المشكلات التالية :

**المشكلة الأولى :** من المعلوم أن كمية المخّ « الدماغ » في كثير من الحيتان مثلاً ، قد تربو على خمسة كيلو غرامات . على حين لا تتعدى في النملة جزءاً من خمسة وعشرين ألفاً من الغرام . وليس من إنسان يصدق أن الحوت أذكى من النمل بما يبلغ ١٢٥ مليون مرة .

ومن المعروف أن كمية المخ عند الإنسان تبلغ في المتوسط ١٣٤٣ غراماً . فإذا نظرت — بالقياس إليه — إلى ما يتمتع به حيوانات كثيرة ، كالفيل ، وبعض الحيتان ، وبعض الحيوانات المنقرضة ، من هذه المادة التي هي ينبوع النشاط الفكري ( على حد تصور الماديين ) رأيت أنها تملك منها أضعافاً مضاعفة للقدر الذي يتمتع به الإنسان . وبناء على ذلك ، كان على تلك الحيوانات أن تتفوق على الإنسان من حيث الوعي والفكر أضعافاً مضاعفة .

وإنما نناقش القضية على هذا النحو ، استناداً الى ما يقضي به أحد قوانين الديالكتيك نفسه ، من تحول الكمية إلى كيف . فقد سبق أن شرحنا هذا الكلام وأيدناه فيما يتعلق بالكم المتصل تأييداً تاماً . وهو أمر لا خلاف فيه .

فما الذي يقتضيه هذا القانون في موضوعنا الذي نتكلم فيه ؟

إنه يقضي أن يكون الدماغ كلما ازدادت كميته ، ذا كيفية إنتاجية أرقى ، ذلك لأن زيادة الكم تستلزم تطوراً إيجابياً في الكيف . ومن هنا كان من المفروض أن يتمتع الحوت بذكاء يفوق ذكاء النمل بملايين المرات ، ويفوق ذكاء الإنسان بألاف المرات . وهو ما يكذبه الواقع المحسوس <sup>(١)</sup> .

---

(١) قد يرد الماركسيون على هذا بأن الحيوانات الأخرى لم تنهيا لها ظروف تمكن أدمغتها من التفتح واداء وظيفتها ، وهو الانخراط في جماعة ٠٠١ وسيأتي نقض هذا الكلام .

المشكلة الثانية تتمثل في قولهم : إن الوعي ليس من ثمرات المادة أبداً كانت ، ولكنها ثمرة مادة خاصة عالية التنظيم هي الدماغ .

عبثاً حاولتُ أن أقف على المعنى العلمي المنفع لكلمة « عالية التنظيم » التي يسوغ سائر الماركسيين بها انحصار الوعي والفكر في الدماغ ٠٠١

من أين جاء هذا التنظيم العالي ، ثم كان من حسن حظ الدماغ دون غيره ؟ ولدى التدقيق في أجزاء الدماغ وغيره ، وفي جزئيات تلك الأجزاء مقارنة ببعضها ، ما الذي وضع الماركسيون أيديهم عليه من فوارق « التنظيم العالي » القائمة بين الدماغ وغيره ٠٠٢ ثم ألا تستوقفنا كلمة « تنظيم » هذه التي هي مصدر نظم ينظم ، والتي ينطق بها الماركسيون بملء أفواههم ٠٠٣ إذا كان ثمة تنظيم فإن ثمة منظماً ولا ريب ، ضرورة أن المصدر ثمرة للفعل كما رأيت والذي يقرّ بوجود « التنظيم » المصدر ، يقرّ بالمنظم الفاعل وينظم الفعل . سواء نطق بذلك لسانه أم لم ينطق .

أما نحن فلم تكتشف عقولنا — على قدر علمنا وفهمنا — أن في الدماغ وخبذه نظاماً رائعاً أسس من روعة النظام في الجملة العصبية مثلاً ، أو في المخيخ ، أو في نياط القلب ، أو في خِلقة العين ، أو في دقائق الطبلة الصماخية وما وراءها ، أو في الكبد ووظيفته ، أو في الكلى ونشاطاتها ، أو في كريات الدم ووظائفها ٠٠ الخ .

إذا ، فقد بقيت كلمة « مادة عالية التنظيم » كلمة لا مفهوم لها ولا فائدة منها ، اللهم إلا محاولة الإسكات بها لمن قد يسأل : فلماذا لا تحقق المادة وظيفتها هذه حيثما وجدت ، ولماذا لم يظهر هذا النشاط البديع لها إلا في رأس الانسان ، وإنما هو كغيره مادة متطورة ؟

فإن قيل إن الوعي إنما يوجد في المادة حيث يسري فيها الشعور والإحساس . ولذلك كان خاصاً بالانسان أولاً ، ثم بالحيوانات ، بشكل جزئي ومتفاوت ،

ثانياً - نجيب بأن الوعي يجب أن ينتشر إذاً حيث ينتشر الإحساس والشعور ، بأن لا يبقى من فرق بين الدماغ وأجزاء الوجه واليد والرجل وسائر أجزاء الجسم التي يشعر ويحسّ بها الانسان . أما أن يحصر الوعي في الدماغ دون غيره - مع الانطلاق من أن الانسان مادة فقط وثمره متطورة للمادة فقط - فذلك ما لا يجد له العلم مسوغاً ، وما يظل العالم والعامل حائراً فيه إذ يرى حصراً من دون حاصر وإيثاراً من دون مؤثر .

**المشكلة الثالثة :** أننا عندما نقول إن الفكر تاج نشاط الدماغ ، يجب أن نسلّم بأن هذا النشاط يستفرغ ويستهلك من جسم صاحبه وطاقاته ، كل ما يستهلكه أي نشاط مسائل ، أي إننا نقرر حقيقة لا ريب فيها ، وهي أن كل نشاط ينبع من أي جزء من أجزاء الجسم ، من شأنه أن يكون له تأثير بارز على تجدد الخلايا وتناسخها ، وعلى المبادلات الكيميائية في الجسد عامة . فإذا قلنا : الفكر ثمره لنشاط الدماغ ، فإن على هذا النشاط الذي قام به هذا الجزء من الجسم أن يترك آثاره هذه في بقية أنحاءه . فهل حقاً تترك عملية التفكير والوعي والتأمل شيئاً من هذه الآثار ؟

يقول ألكسيس كاريل : « ومن العجيب أن العمل العقلي لا يزيد في تجدد الخلايا . إذ يبدو أنه لا يحتاج إلى أي نشاط ، أو أنه يستهلك كمية ضئيلة جداً منه ، إلى درجة لا يمكن اكتشافها بواسطة فنوننا الراهنة . بالطبع إن من الحقائق التي تدعو للدهشة أن التفكير البشري الذي غير سطح الأرض ، وقضى على شعوب ، كما أنشأ شعوباً أخرى ، واكتشف عوالم جديدة في الفراغ الكوكبي الشاسع الأطراف ، هذا التفكير البشري قد بلغ حدّ الاتقان ، من غير أن يطالب بأي قدر يقاس من النشاط . . إن أقوى جهد يبذله تفكيرنا ، له تأثير تافه على تجدد خلايانا . وهذا التأثير لا يقارن بذلك التأثير الذي يحدثه تقبّض عضلة الكتف ، حينما ترفع ثقلاً يزن غرامات قليلة . . » (١) .

(١) الانسان ذلك المجهول : ص ٧٢ .



فإذا ثبت أن عملية التفكير في حياة الانسان لا تستنفد أي نشاط مما من شأنه أن تستنفده الوظائف الجسمية الأخرى ، فذلك إذا دحض علمي آخر لتصور أن التفكير هو ثمرة لنشاط ذاتي في الدماغ .

وأما ( النقطة الثالثة ) وهي القول بأن الوعي هو انعكاس صور الأشياء الى الدماغ ، أو أنه إعادة إنتاج الواقع منسوخاً على صفحة الذهن — فلمعري لئن كانت تلك هي حصيلة التأملات التي استغرق فيها الفلاسفة والعلماء والفنانون من أمثال أفلاطون والغزالي ونيوتن وأنشتاين وبتهوفن .. ( أي مجرد انعكاسات وإعادة إنتاج للواقع على صفحة الذهن ) فيالضحالة تلك الجهود المضنية التي لم تفعل شيئاً أكثر من أنها نسخت عن الواقع صوراً أخرى ! .. ولست أدري إذا من هم أولئك السحرة أو الشياطين الذين غيروا وجه الأرض ، وأبدعوا فيها كل جديد ، واخترعوا فيها كل مالم يكن يطوله الحدس أو الوهم ! ..

ما هي حصيلة الفكر والوعي ؟

إن كلامنا يعلم أن هذه الحصيلة تنقسم بمجموعها الى قسمين :  
تصورات ، وتصديقات .

أما التصورات ، فهي التي ينطبق عليها أنها انعكاس ونسخ .. ولكن عملية الفكر والوعي الانساني لو وقعت عند هذا الحد ، لاشتراك الانسان مع القردة في قاسم مشترك ضمن قسمة متكافئة تماماً . إلا أن الأمر بالنسبة للانسان يمتاز بالقدرة على شيء آخر بالإضافة الى التصورات ، ألا وهو التصديقات .

فما هي التصديقات ؟ .. إنها بتعبير مبسط : إدراك العلاقات الدقيقة بين الأشياء . وهي بتعبير علماء هذا الشأن : الإذعان للنسبة المترددة بين الموضوع والمحمول . فما من ريب أن هذا شيء آخر غير مجرد التصور للشيء كما هو ، بل هو يعتمد على قوة أخرى غير القوة التي تتم بها التصورات .

ثم إن يقين العقل بالنسبة بين شيء وآخر ، يبدأ بإدراك علاقة بسيطة ،

ولكنه يتطور الى سلسلة مضمّنية من الإدراكات المتداخلة ذات النسب والعلاقات المتمازجة في الخارج ، أي خارج الساحة العقلية . ويكون من شأن العقل فرز هذه العلاقات ، وربطها كل بموضوعه ومحموله الصحيحين ، ثم عقد المقارنة بينها ، ثم استنباط نسب أخرى على ضوءها واكتشاف وجوه التناسق والتنافر بينها .

هذا كله الى جانب قوة أخرى يملكها العقل ، ألا وهي قوة البحث والتنقيب . . هذه القوة التي تتجلى في عملية التأمل التي يمارسها الانسان ، إن خصيصة التأمل هذه ، والتي هي في جوهرها : شعور بوجود واقع خفي في الخارج يمكن معرفته ، ثم توجيه هذه الطاقة التأملية نحو البحث والتنقيب عنها في عملية فكرية غاية في الدقة والتعقيد .

فأين هذا كله من القول بأن العقل هو الإحساسات التي تنسخ المادة وتصورها وتعكسها (١) .

أبداً ناسخة ومصورة فقط ، يناقش لينين خصومه المثاليين ، ويناقش إنجلز خصمه دوهرنغ ، ويتحدث ماركس عن فائض الاتّاج . . . . . وبأداة ناسخة ومصورة فقط تتحدث الآن ويتحدثون عن حقيقة العقل وكيفية الوعي ومصدر كل منهما ؟! . . . وهل بأداة ناسخة ومصورة فقط برع البارعون بالسفسطة والمغالطة والخداع ، ورسم أرباب السياسة والمطامح أمامهم « عللهم الغائية » المفضلة ، ثم شقوا إليها طريقاً من الفكر المضمّني الذي يتلوّى أنا ، ويميّع المدلولات والمعاني أنا - كل ذلك ليسلم لهم الطريق بين الرقباء والمفكرين الى عللهم الغائية التي كانوا قد رسموها في أدمغتهم . . .

أين هذا كله من عملية مسكينة غاية في الاستقامة والأمانة اسمها : نسخ المادة وتصويرها وعكسها الى الدماغ ؟! .

(١) الدفاتر الفلسفية : ٣٢/١ .

ثم تعال بنا نقف قليلاً عند كلمة « التطور التدريجي » الذي مرّ به الدماغ الانساني فأكسبه أخيراً هذا الوعي والإدراك .

إن هذا تقرير بأن الدماغ كان فيما مضى شيئاً عاجزاً عن الوعي ، شأنه في ذلك شأن بقية أجزاء الجسم الانساني . وهكذا ، فقد كانت الفرص متكافئة أمام كل جزء من أجزاء هذا الجعم لأن ينال هو شرف القيام بوظيفة الوعي والإدراك . فما الذي قصر هذا الشرف على الدماغ وحده ، وبأي سبق تطوري كان هو المجلّي في الميدان ، وكان هو المستحق بناءً على ذلك للقب : **مادة عالية التنظيم ؟** وما لقانون الديالكتيك الشامل لم يعدل في الأمر ، حتى جعل الأجزاء الأخرى من الجسم تتقاصر في مجال التطور الديالكتيكي على حين أعطى أولوية الدفع للدماغ وحده؟! .

قلت مرة لرأس كبير من رؤوس الفكر المادي الديالكتيكي : لقد عرفنا العوامل التاريخية التي لعبت دوراً في تطوير المادة عموماً من أشكالها الكلية المتعاقبة إلى هذا اليوم . ولكن ما هي العوامل التي طورت الدماغ الانساني الى أن جعلته ينبوعاً للوعي والفكر ؟

فأجاب إنه الاحساس البسيط في بادئ الأمر بالحاجة الى الطعام والشراب ، إذ كان يتجه هذا الشعور دائماً بقدر كبير من الضغط الى الدماغ ، فكان من آثار ذلك هذه الاستجابة التي تمثلت في حركة الدماغ ووعيه ، بعد مرور أحقاب من ظهور العلاقات الاجتماعية التي قادت اليها وسيلة الانتاج .

قلت : أفلم تكن البهائم أيضاً تشعر آنذاك بحاجتها الى الطعام والشراب ، فهلا اتجه هذا الشعور بالضغط المماثل الى أدمغتها هي أيضاً ، لتستجيب هي الأخرى بانشاء العلاقات الاجتماعية فالحركة التي تأتي بالوعي والفكر ؟ . . .  
لقد كانت هذه الفرصة واحدة ، والمستوى واحداً ، فأى تعاسة تلك التي حاقت بالبهائم إلى اليوم ، على حين حالف الحظ العجيب زملاءها الأناسي ، وكيف تم كل هذا تحت سمع الديالكتيك وبصره ؟ . . .

لقد سكت الرجل عن الإجابة على هذا السؤال الذي لم أكن أنا الذي أخرجته به ، وإنما هو الواقع المشاهد الذي يبصره كل ذي وعي وفكر !..

\* \* \*

بعد هذا نقول : إننا لا ننكر أن بين الوعي والدماغ صلة وثقى ، وآية ذلك أن أي ارتجاج أو عطب يصيب الدماغ من شأنه أن يترك مثل ذلك في عملية الوعي والتفكير ، بل ربما كانت هناك ضرورة تناسب بين حجم الدماغ وجسم الانسان كما دل على ذلك بعض الملاحظات والتجارب . ولكن هذه الظاهرة لا تستلزم أن يكون الدماغ هو المنتج للوعي والفكر ، إذ إنك لا تجد بعد التأمل ، بينهما أي لزوم عقلي . هذا بقطع النظر عن الأدلة التي عرضناها والتي تثبت ، كما رأيت ، عكس ذلك .

إذا ، فما هي النتيجة التي نصل إليها ؟.. النتيجة هي أن الدماغ منفصل بالوعي وليس فاعلا له . أي إن الذي وضع في الانسان هذا السر ، جعله يشرق على الدماغ وينعكس عليه . فسرّ الوعي آت من خارج الدماغ ولا ريب ، كالروح هابطة إلى ذرات الجسد من خارجه ؛ ولكن تجلياته تظهر على الدماغ ، على نحو لا يعلمه أحد من الناس الى اليوم .

ولنختم هذا البحث بالنص التالي للكسيس كاريل من كتابه الانسان ذلك المجهول :

( ما الفكر ؟.. ذلك الكائن العجيب الذي يعيش في أعماق ذاتنا ، من غير أن يستهلك أي قدر قابل للقياس من النشاط الكيميائي ؟ هل يتصل بأشكال النشاط المعروفة ؟.. هل يمكن أن يكون منظم الكون ، وأنه ، مع تجاهل الأطباء له ، أهم من الضوء قطعاً ؟.. إن العقل مخبأ بداخل مادة حية يهمله الفسيولوجيون والاقتصاديون اهمالاً تاماً ، كما لا يكاد الأطباء يلاحظونه . ومع ذلك فإنه أعظم قوة في هذا العالم . فهل هو نتاج الخلايا العقلية ؟ مثلما ينتج البنكرياس الأنسولين وتنتج الكبد الصفراء ؟ ومن أي مواد يفرز ؟ هل يأتي من مواد كانت

موجودة سلفاً ، كما يأتي الجلوكوز من الجلوكوجين أو الفييرينوجين ؟ ٠٠٩ وهل يحتوي على نوع من النشاط يختلف عن ذلك الذي يدرسه الأطباء ، ويعبر عن نفسه بقوانين أخرى ، وتولده خلايا الغشاء المخي ، أو هل يجب اعتباره كائناً غير مادّي ، وجد خارج الفراغ والزمن ، خيارج أبعاد العالم الكوني ، ويدخل في مخنا بطريقة مجهولة ؟

لقد وقف الفلاسفة العظماء حياتهم في جميع الأزمان والبلدان على بحث هذه المعضلات ، ولكنهم لم يصلوا الى حلّها ، ونحن أيضاً لا نستطيع أن نمسك عن إلقاء الأسئلة ذاتها ، ولكن هذه الأسئلة ستظلّ من غير إجابة ، حتى يمكن اكتشاف وسائل جديدة للتغلغل إلى عمق أبعد في الشعور (١) .

أقول : ولكن ها هي المادية الديالكتيكية أجابت ! ٠٠ لقد فوجيء أولئك الباحثون والعظماء جميعاً ، بأن الفكر أبسط من ذلك كله ؛ إنه انعكاس صور الأشياء الى الدماغ ! ٠٠٠

ومهما كان هذا الجواب باعثاً على الاستطراف ، منطقياً على ما لا يقبله البحث الجادّ كما قد رأينا ، فحسبه أهمية وقيمة ، أنه لم يمتد بأي نقض أو خدش إلى القول : بأن المادة كل شيء ، وإن منها وإليها كل شيء .

أجل ٠٠ ذلك هو وحده البرهان على صدق هذا الجواب ، وحسبه من برهان . بل يا له من برهان ! ٠٠



---

(١) الانسان ذلك المجهول : ص ٩٨ .

# اللغة وعلاقتها بالفكر

ترى الماركسية أن اللغة هي روح الفكر . فلا وجود للفكر في الساحة الخارجية إلا بوساطة أداة من اللغة . ذلك لأن اللغة هي الشرط الذي لا بد منه لنشأة العلاقات الاجتماعية ، والعلاقات الاجتماعية هي التي تهيج الدماغ للقيام بنشاطه الفكري .

ولكن كيف نشأت اللغة بدورها ؟

تجيب الماركسية بأنها نشأت بعامل الإحساس ؛ فإحساسات الانسان فيما مضى اقترنت بأصوات عشوائية ، ثم إنها لطول الاقتران اكتسبت طبيعة المثيرات لأصلية التي نشأت مع الاحساس ، فتولدت منها اللغة التي ارتبطت بمدلولاتها التي لم تكن تعيش بادية ذي بدء إلا في الإحساس (١) .

ثم إن اللغة أصبحت مثيراً طبيعياً بالنسبة لحركة الدماغ التي أينعت أخيراً بالفكر .

وهكذا فالإحساسات في حياة الانسان مثير طبيعي ؛ والأصوات التي اقترنت بها مثير صناعي ، واللغة هي الاستجابة لهذا المثير ، ثم إن الفكر أصبح بدوره هو الاستجابة للغة . وعامل هذه الظاهرة كلها — بدءاً بالأصوات العشوائية المنبعثة عند الإحساس الى الوعي والفكر الراقين — عامل نفسي يرجع الى ما يسمى بنظرية الاقتران الشرطي أو رد الفعل الشرطي ، التي تعزى الى العالم الروسي بافلوف .

★ ★ ★

---

(١) انظر صفحة ٢٥ من هذا الكتاب .

ذلك هو عرض "ثان ، أعدناه ، لنظرة أئمة المادية الماركسية الى اللغة ،  
وإنها لتتم نظرهم إلى الوعي والفكر .

وتعال فلننظر قبل كل شيء ، الى الانسان ، في نشأته الأولى ، أقصد :  
في أحقابه الأولى التي مرّ بها ، أي مخلوق كان ، بناء على هذه النظرة التي  
يعتز بها الفكر الماركسي ؟ . . .

إنه كان مخلوقاً لا يتسع بوعي ولا بفكر ، ولا يتمتع بلغة ولا أداة تفاهم ؛  
كان واحداً من الحيوانات التي ترتع في مناكب الأرض ، يبحث كما تبحث تلك  
الحيوانات المختلفة — بسائق الغريزة — عن طعامها وشرابها وأسباب الوقاية  
البدائية لحياتها ! . . .

هكذا استمرت به الحال أحقاباً من الزمن ، لا يدري أحد مدى طولها  
أو قصرها .

إذاً فقد كان بين الانسان ورفاقه : الحيوانات الأخرى ، آنذاك ، قاسم  
مشترك من وحدة الغريزة ، ثم لا يتأز أحد" على آخر بأي خصيصة يملكها .  
ولكن .. فما الذي طرأ بعد ذلك ؟

فجأة ، وبعامل من الإقران الشرطي ، وجد الانسان نفسه يتمتع بأداة  
تفاهم وتخطب ، هي التي نسيها اليوم باللغة ؛ ولأول مرة ، وجد الانسان  
نفسه قد قفز درجة فوق زميله الحيوان الأعجم ! . . إنه الحظ . . الحظ الأعسى  
وحده ، أنجد الإنسان بسلام من نظرية الاقران الشرطي ، وترك رفيقه الآخر ،  
رفيق المغامرات والكفاح الطويل تحت راية ( الغريزة ) محبوساً في سجن عجزته ،  
دون أن تقيده هو الآخر إحساساته ومشاعره شيئاً لتحويل أصواته العشوائية  
التي ملأت الجبال والأودية والسهول ، إلى لغة سليمة صالحة للحوار والتفاهم ،  
وهكذا تحيزت نظرية رد النعل الشرطي لمصلحة الانسان وحده ! . . .

ولكن فوارق الحظ العاثر عن الحظ السعيد ، لا تقف عند هذا الحد فقط .

فلتجد أتيح للإنسان . بسعونة اللغة ، أن ينسج علاقات اجتماعية مع بني جنسه ، قائمة على محور الانتاج وحاجات الانتاج القائمة بدورها على ضرورات الطعام والشراب ونحوها .. لقد تكامل هذا النسيج — وإن كان بدائياً — خلال حين من الدهر ، وإذا الانسان يقفز درجة أخرى فوق رفيقه القديم .. فهو الآن عضو في مجتمع ، يترابط أعضاؤه بعلاقات اجتماعية متعاونة .. بينما سائر الحيوانات الأخرى لا تزال حبيسة في قاع عجزتها وتفككها .

كل هذا والانسان لم يتمتع بوعي وفكر صالحين بعد ! ..

أجل ، هكذا .. لقد تكاملت لديه اللغة ، وهو لم يتمتع بوعي بعد ! .. ثم نشأت العلاقات الاجتماعية بين أفراد ، وهو لا يزال فقيراً إلى الوعي ! .. ثم جاء الوعي والفكر على أعقاب هذه المكتسبات كلها ! .. ذلك هو تقرير الماركسية عن تاريخ الانسان وماضيه السحيق .

فهل يوافق المنطق والعلم على شيء من هذه التصورات كلها ؟

اولاً : ما هو المستند العلمي الذي يطمئن اليه العقل والمنطق ، في إعطاء هذا التقرير عن ماض سحيق للانسان ، تلفته ظلمات كثيفة من حواجز الأزمنة والعصور ؟ إن الحديث في التاريخ مفترق بطبيعته الى الأدلة العلمية المباشرة ، على خلاف العلوم التطبيقية الأخرى التي ترفدها عادة البراهين التجريبية المباشرة . فكيف عندما يكون الحديث عن التاريخ عبارة عن تقارير غيبية عجيبة لا تتماشى مع منطق العقول الإنسانية في أي من بنوده ؟ ..

ثانياً : إنك لترى الانسان الحديث . وريث جده الانسان القديم ، يضطر الى أن يبذل جهداً كبيراً من الطاقة الفكرية النيرة في سبيل أن يتقن لغة التخاطب المتكاملة فعلاً والقائمة فعلاً بينه وبين أفراد جنسه ، فكيف أتيح لأجداده الأقدمين أن يبدعوها — لا أن يتقنوها — في نجوة من الفكر والوعي ؟ .. ولست أقصد بإتقان اللغة اليوم إتقان فقهاء من نحو وصرف وقواعد ، ولكن أقصد عملية استيعابها ذاتها في نطاق المكاملة والتفاهم . ألا ترى أن الطفل



إذ يسمى لإتقان ذلك إنما يعتمد على قدر كبير من الملاحظة والوعي ، إلى جانب غريزة المحاكاة ونحوها ، وإن كنا نرى وعيه هذا شيئاً بدائياً بالنسبة لوعينا المتطور نحن الكبار المتعلمين .

إن نشأة اللغة ، لا تعتمد على مجرد العامل السايكلوجي الذي يسمى بردّ الفعل الشرطي ، إذا فرضنا صحة القول بأن لهذا العامل مدخلا في إيجاد اللغة .

بل هي لا بد أن تعتمد أولاً وآخراً على ملاحظة الربط بين الشئين ، أي بين الدالّ والمدلول ، فإن لم توجد أسباب هذه الملاحظة ، فإن مجرد ظاهرة الاقتران ( اقتران مثير طبيعي بمثير صناعي ) لا يكفي لإنشاء ما نسميه باللغة .

ذلك لأن المستند النفسي لعامل ( رد الفعل الشرطي ) موجود عند كل من الانسان وبقية الحيوانات الأخرى . بل ما تنبه بافلوف لهذا العامل إلاّ من خلال تجاربه على الحيوانات المعجاء ، وقصته في تجويع الكلاب ثم تقديم الطعام إليها مصحوباً بقرع الجرس ، قصة مشهورة (١) .

(١) د ايفان بتروفتش بافلوف ، ( ١٨٤٩ - ١٩٣٦ ) تخصص في دراسة الطب وعلم وظائف الأعضاء ، أصبح فيما بعد مديراً للمخبر الفيزيولوجي في معهد الطب التجريبي بمدينة ليننغراد . حينما كان يدرس إفرازات الغدد اللعابية عند الكلب ، لاحظ أن اللعاب بدأ يسيل قبل وصول الطعام الى فم الكلب فعلاً . وعندئذ بدأ بافلوف بدراسة هذا الحادث الذي قاده الى عرض نظريته في الارتكاس الشرطي أو نظرية الاقتران الشرطي . ولهذه الظاهرة صلة بالوهم الذي يترك بدوره آثاراً بارزة في تصرف الانسان وانطباعاته النفسية ، اطال في بيان ذلك كله الإمام الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة ، وذكر ذلك أيضاً في كتابه المستصفى . ولقد اقترحت على صديقنا الدكتور فائز الحاج أن يختار أطروحته في نيل شهادة الدكتوراه في الآداب ، دراسة هذه الظاهرة عند الغزالي المسماة عنده بسبق الوهم الى العكس ، ومقارنتها بهذه الظاهرة نفسها عند بافلوف والمسماة عنده بالارتكاس الشرطي أو رد الفعل الشرطي . ففعل ذلك وأخرج كتابه المسمى [ نظرية سبق الوهم الى العكس عند الغزالي مع مقارنة علمية للنظريات الاشرطية الحديثة ] .

ثم ان الماديين الماركسيين بحثوا عن صياغة علمية يفتون بها تصورهم لنشأة اللغة ، فلم يجدوا ما ينجدهم لذلك خيراً من ظاهرة رد الفعل الشرطي ، فاقاموا من أجل ذلك لبافلوف طينياً ورنيئاً ، حتى توهم بعض السطحين أن الرجل كان ماركسياً وأنه جعل من نظريته هذه سلماً لترسيخ الفكرة المادية وتحسينها ، مع أنه كان غافلاً عن هذا كله والنظرية اكتشفها من قبله كثير من العلماء . ثم إنه ليس بينها وبين فكرة الماركسيين عن نشأة اللغة أي صلة الا أن تكون حبالاً من الوهم .

فإذا صح أن يكون هذا العامل هو وحده الموجد للغة في حياة الإنسان ، فإن هذا العامل ( بحدوده النفسية ) موجود في الحيوانات أيضاً ، كأنهم ما يكون الوجود . فلماذا اقتصر وجود اللغة على حياة الإنسان وحده ؟

الجواب واضح ، وهو أنه عندما يقترن المثير الصناعي ( الذي هو الأصوات العشوائية ) بالاحساسات التي هي مثير طبيعي ؛ فلا بد ، لكي تتحول هذه الأصوات العشوائية إلى حروف ذات مقاطع وحدود ، يتم الربط اللغوي بينها وبين مدلولاتها ، لا في نفس كل من أفراد الناس على حدة ؛ بل باصطلاح واتفاق فيما بينهم جميعاً — لا بدّ لذلك من طاقة فكرية هائلة ، يأتي دورها بعد دور ذلك المنبه النفسي الذي جاء عن طريق الاقتراح . فإذا فرضنا أن الطاقة الفكرية كانت معدومة أو نائمة بعد ، — وهذا ما يقوله الماركسيون — فقد كان على تلك الأصوات أن تقف عند ظهورها البدائي ، وألا تزيد على كونها رموزاً غريزية معبرة ، يتجاوب الناس فيما بينهم على أساسها ، كما توقفت عند سائر الحيوانات الأخرى عند هذا الحد ذاته الى يومنا هذا .

ولكن تلك الأصوات البدائية لم تقف في حياة الإنسان عند ذلك المظهر البدائي ، الذي أوجده العامل النفسي المذكور ( على التسليم به ) بل تعداه إلى لغة ذات حروف ومقاطع وربط دلالي بين الكلمات ومدلولاتها على نطاق اصطلاحي واسع بين الناس بعضهم مع بعض ، على حين توقفت في حياة الحيوانات الأخرى عند حدود القدرة التي يمتلكها ذلك العامل المذكور وحده .

وذلك دليل واضح ، ما بعده دليل ، على أن الإنسان منذ ذلك الحين كان يملك فكراً ووعياً يمتاز بهما عن البهائم ، ولم يكن شيء من ذلك مجرد نواة أو استعداد في دماغه ، بل كان يضعه من حياته موضع التسخير والتنفيذ ، وما نشأة اللغة التي امتاز بها على سائر الحيوانات إلا ثمرة شاهدة على ذلك .

بقي أن نجيب على الفكرة التي يضعها أمامنا الماركسيون ، والتي يعبر عنها

جورج بولتزر في كتابه المادية والمثالية ، بما خلاصته : إن أرضية الفكر هي اللغة ، فبدون لغة لا وجود للفكر ، إذ لا يمكن أن تستبين المفاهيم في ذهن الانسان إلا على شريط من الألفاظ اللغوية المعبرة ، وبدون هذا الشريط تضمحل المفاهيم وتذوب في بعضها ولا يتجمع منها في الذهن شيء . و يترتب على ذلك أن الفكر وجد في مهد اللغة وليست اللغة هي التي وجدت في مهاد الفكر .

والجواب أن ثمة فرقاً بين وجود الطاقة الفكرية عند الإنسان ( من حيث هي معنى كليّ ، يعين صاحبه على التأمل والاستنتاج والربط والحكم ) ، وبين ظاهرة نموّها عن طريق توالد المعلومات وتزايدها في ساحة النشاط الانساني القائم على الحوار المتبادل .

فأما الطاقة الفكرية بمعناها الكلي العام ، فمن العبث إنكار وجودها من حيث هي ، إذا لم تكن اللغة موجودة . وبهذه الطاقة يدرك أطفالنا اليوم العلاقة بين الأشياء وأسمائها ، إذ تتردد تلك الأسماء على مسامعهم ، فيتجمع لديهم من ذلك المتنّ اللغوي الذي يخاطبون به الناس . ثم يتزايد لديهم هذا المتن شيئاً فشيئاً . ولولا أن الأمر في واقعه كذلك ، لوجب أن تكتسب الهرة ما اكتسبه الطفل من الدراية اللغوية ، عندما ينشأ كل منهما ويتربّى في منزل أهل بالسكان الناطقين العقلاء . ولكن الطفل متفوق — منذ نشأته الأولى — على الهرة ، بتلك الطاقة الفكرية بمعناها الكلي ، بقطع النظر عن كميتها ودرجتها .

وأما سير هذه الطاقة بعد ذلك في طريق التصاعد والنموّ والاتساع ، فيتوقف ولا ريب على اللغة المعبرة . فهي من حيث هذا المدلول الثاني للفكر ، تشبه الساحة التي لا بدّ منها ليتحرك فيها الجسم ذاهباً آيياً وليمارس فيها الأعمال الرياضية ، كي ينمو الجسد نموه المطلوب . أو هي كالغذاء الذي لا بدّ منه ، ولكن لتنمية الوجود الانساني والمحافظة عليه لا لإيجاده من العدم .

ونحن الآن ، نظراً الى أننا نعيش في مرحلة تطوير أفكارنا وتوسيع معلوماتنا، نشعر بأهمية اللغة ، من حيث هي ركيزة لا بد منها لكل ذلك ، ونشعر شعوراً

صادقاً بأننا نعجز — لولا اللغة — عن ترتيب الأفكار التي في رؤوسنا ، فضلاً عن الإفضاء بها للآخرين . فنتوهم تحت وحي هذه الحالة التي نحن فيها ، أن اللغة ركيزة لوجود الفكر من أساسه . وهنا يكمن الخطأ الفادح ، الخطأ الناشئ من قياس الغائب على الشاهد .

من الضروري جداً أن نعلم بأن الطاقة الفكرية التي كنا تتمتع بها ، إذ كنا في مرحلة الطفولة العارية عن اللغة والتعبير ، غير الحركة الفكرية التي نشعر وتستع بها اليوم ، فلا مجال لقياس الأولى على الثانية البتة . إن الأولى أثرت في اللغة وأوجدتها ، والثانية تأثرت باللغة واستفادت منها .

**ثالثاً :** على الرغم من كل ما ذكرناه ، يقرر أئمة المادية الديالكتيكية ، أن الإنسان ، حتى بعد أن اكتسب اللغة ، لم يستطع أن يكتسب بمجرد ذلك الوعي الذي يتمتع به اليوم !.. بل بقيت أمامه مرحلة ثانية لا بد من اجتيازها ليصبح ذا وعي وفكر . ألا وهي مرحلة العلاقات الاجتماعية التي تنشئها اللغة ، فتنشئ هي بدورها الوعي والفكر مع الزمن .

إنك لترى أن في الكلام المنطقي الذي ذكرناه آنفاً ، ما يهدم هذا التصور العجيب من أساسه ، فقد علمت مما أوضحناه أن اللغة نفسها إنما كانت في حياة الإنسان ثمرة الفكر والوعي ( من حيث هما طاقة كلية عامة ) ، وبطبيعة الحال لا بد أن تكون الثمرة متأخرة عن الشيء الذي أنتجها وأثمرها .

ولكننا نضيف إليه أدلة أخرى ما نظن أنها تغيب عن بال أي متأمل حر .

يقول مؤلفو المادية الديالكتيكية : لا يكفي أن يمتلك الإنسان دماغاً مكتملاً حتى يمتلك الوعي البشري ، بل عليه أيضاً أن يعيش في مجتمع ، فلا وجود للتفكير البشري خارج الجماعة ( التشديد على هذه الجملة من المؤلفين ) .

ونحن نسأل أي جماعة يقصدها الماركسيون ؟.. هل يجب أن تكون جماعة البشر دون غيرهم ، أم يكفي الانخراط في أي جماعة سواء أكانت جماعة الأناسي أم البهائم ؟..

إن كان المقصود جماعة البشر دون غيرهم ، فهو تقييد لا مسوغ له . ذلك لأن المدعى هو أن كلاً من أفراد البشر وأفراد الحيوانات مساوٍ للآخر في الافتقار إلى الوعي ، قبل أن تتكون لهؤلاء أو لأولئك جماعات ، وإذا فكل من الفريقين إنما يحتاج لنشوء الوعي لديه إلى أن ينخرط في جماعة . . والتفريق بين جماعة البشر وجماعة الحيوان تفريق لا وجه له ولا مسوغ إطلاقاً ما دام الجميع متساوين في التجرد عن الوعي والفكر .

وإن كان المقصود أي جماعة ، سواء أكانت جماعة الحيوانات أم الأناسي ، فإنّ الواقع أثبت أن انخراط الانسان في جماعة الحيوانات العجماوات ، لم يمتعه بشيء من الوعي ، بل أعاده الى الوراء ، وقصة الطفل الذي عاش مع قطع ذئب ، كما يرويه الماركسيون أنفسهم ، أكبر شاهد على ذلك .

إذاً ، فإن المجتمع الانساني ، يتمتع منذ البدء ، بما لا تتمتع به المجتمعات الحيوانية الأخرى . فما هو هذا الشيء الذي احتص به المجتمع الانساني إن لم يكن هو الفكر والوعي ؟!

لا يجب الماركسيون على هذا السؤال قط ! . بل يؤكد ماركس ذاته بأن الوعي منذ البداية ليس إلا نتاجاً للحياة الاجتماعية ، فهو ظاهرة اجتماعية أنتجتها حياة الانسان في المجتمع ! . ونقول : فما الفرق إذن بين مجتمع الأناسي ومجتمع الحيوانات آنذاك ؟ دون أن نسمع جواباً .

ولكن على الرغم من هذا كله يعود الماركسيون فيقررون بأن التفكير عند الانسان له سمات ذاتية يختلف بها عن التفكير لدى الحيوانات الأخرى ، ويقررون أن من أبرز هذه السمات القدرة على التجريد ، أي تجريد المعاني عن شخصياتها الخارجية وتحويلها في الذهن الى مفهومات كلية بقطع النظر عن شخصياتها الجزئية ، على حين لا يستطيع أرقى الحيوانات الأخرى ذكاء ، كالقردة مثلاً ، أن يفكر في مفاهيم مجردة ، بل هو لا يستطيع أن يفكر في الأشياء إلا وهي أمامه .

حسناً . . ولكن كيف لم تظهر هذه السمات الذاتية للفكر الانساني طوال

أحقاب وقرون؟ وما العامل الذي حبسها عن الظهور؟ .. ثم كيف يتفق هذا مع تأكيدكم بأن الفكر لا وجود له إلا في لغة ، بل لا وجود له إلا في لغة تعيش في مجتمع؟ ..

ومن هذا الإنسان الذي جاءكم من وراء الأحقاب والدهور الطويلة الخالية ، يصف لكم كيف كان الفكر الإنساني أيام لا لغة له ولا مجتمع يظله؟ .. أو ما هو المقياس العلمي الذي مخر حواجز القرون الخالية ثم عاد إليكم يحمل هذا التقرير؟ ..

\* \* \*

والخلاصة ، أن القول بأن اللغة تكاملت في حياة الانسان بدون وعي ولا فكر ، شيء لا يقره أي دليل من علم ولا منطق . ولو كان ذلك صحيحاً لفنيت البهائم أيضاً بتلك اللغة التي تحققت بلا وعي ولا فكر . والقول بأن اللغة مع المجتمع هما اللذان فجرّا الوعي في حياة الانسان ، يناقضه أن المجتمع آنذاك لم يكن أكثر من أفراد لا يتمتع أي منهم بوعي ولا فكر ( على حد تصور الماركسيين ) فسواء أتجمع هؤلاء الأفراد أو تفرقوا ، من أين يمكن أن ينسكب فيهم وعي غير موجود ، ونحن نعلم أن فاقد الشيء لا يعطيه؟ .. بل ما الفرق عندئذ بين أن يعيش الانسان في مجتمع بهائم أو مجتمع بشري؟ .. فإن قيل ، كما أجاب أحدهم ، بأن الحيوانات متفرقة لا مجتمع لها ، فذلك اعتراف طريف بأن المجتمع الانساني كان منذ ذلك الحين موجوداً ، وأنه كان ( على خلاف وضع البهائم ) متماسكاً على الرغم من بدائيته . فهل كانت المزية لجماعة الانسان منذ ذلك الحين ، شيئاً آخر غير الوعي والفكر ؟

إذن فالوعي والفكر ، هما اللذان أوجدا اللغة فالمجتمع . ثم إن اللغة والمجتمع أكسبا الفكر والوعي مزيداً من الاتساع والقوة ، بحكم التفاعل المعروف والمشاهد في حياة الناس جميعاً في كل زمان ومكان . تلك هي الحقيقة التي تنطق بها الدلائل ، وينطق بها اضطراب الماركسيين العجيب في هذه المسألة ، وإن لم تعترف بها ألسنتهم .

# تفاعل السبب والنتيجة

تقرر المادية الماركسية تحت هذا العنوان النقاط التالية :

أولاً : ليس بين السبب والنتيجة انفصال كلي في المفهوم ، بل بينهما تفاعل مستمر . إذ ما تكاد النتيجة تأتي ثمرة لسببها ، حتى تقوم تلك النتيجة بدور السبب وتأخذ فاعليته ، وهكذا . فما من سبب إلا وهو سبب ومسبب في الوقت ذاته (١) .

ثانياً : لا تنبثق حركة الأسباب والمسببات ، ولا يتم تفاعل ما بينها ، إلا تحت سلطان قوانين الطبيعة ومقتضياتها الكامنة فيها ؛ ومن شأن خضوعها لهذه القوانين أن تكون الوقائع كلها ضرورية ، وأن لا يبقى معها أي معنى للمصادفة إذا أريد بها عدم الضرورة .

ثالثاً : لا وجود لما يسمى بظاهرة العلة الغائية في تفاعل الأسباب والمسببات ، ذلك لأنه لا مكان للغاية ولا مسوغ لتخيّلها بالنسبة لعالم هو الطبيعة المادية ، بكل ما فيها من قابليات وإمكانات (٢) .

★ ★ ★

إننا نؤيد النقطة الأولى من هذه النقاط الثلاث ، تأييداً تاماً . فما من ريب أن الأسباب والمسببات في دنيانا هذه تتبادل الوظائف ، فالسبب هو في الوقت ذاته نتيجة ، والنتيجة في الوقت ذاته سبب . وهذا هو معنى التفاعل الذي يتم بين أي شيئين .

---

(١) انظر آنتي دوهرنغ : ص ٢٩ .

(٢) انظر الدفاتر الفلسفية : ٥٩/١ .

إننا نقول ، بأن اللغة نتيجة للوعي الانساني — كما اتهمنا اليه في البحث السابق — ولكن اللغة تحولت بعد ذلك إلى سبب في توسيع الوعي الإنساني • والقانون أثر للوضع الاجتماعي وللأفكار السائدة فيه ، ولكنه يتحول بعد ذلك إلى التأثير في الوضع الاجتماعي وتطويره • • وهكذا •

إلا أننا يجب أن نلاحظ المضمون العلمي الدقيق لهذا الشيء الذي تتفق عليه ، حتى لا يتوهم المفكر تفكيراً سطحياً ، أن تضاداً يوجد في جوهر السبب والمسبب ، كما توحي بذلك تعابير الماركسيين •

إن التعبير العلمي الصحيح لهذه الظاهرة التي نسلّم بصحتها • هو : أن السبب لا يصبح نتيجة بالنظر لنتيجته ذاتها ، والنتيجة لا تكون سبباً لسببها ذاته ، إنما يتم التعاور بينهما بالنظر للسعنى الكلي فقط • أي إن كلا من السبب والنتيجة يتعاوران اسم السبب والنتيجة ، على ضوء متعلقات مختلفة لكل منهما • وهذا ليس من التناقض والتضاد في شيء • بل هو من قبيل ما يسمى بالتضاييف كالبنوة والأبوة ، اسنان يتعاورهما كل من الأب وابنه بالنظر لاختلاف التعلق • فصفة البنوة لاصقة بزيد بالنظر الى علاقته بأبيه ، وصفة الأبوة لاصقة به في الوقت ذاته بالنظر الى علاقته بابنه الصغير •

وقد سبق أن أوضحنا كيف أن الماركسيين يطيب لهم أن يسوا هذا التضاييف المعروف • بالتضاد أو التناقض • ولعلمهم انما يهدفون من إطلاق هذه التسمية لإيهام الناس بأن شيئاً جديداً لم يكن معروفاً ، بل كان محلّ إنكار من عامة الناس • قد اكتشفته الماركسية ألا وهو وجود التضاد في الشيء الواحد ! • • وطبيعي أن من شأن ذلك لفت أنظار البسطاء من الناس الى أمر غريب • نالما أنكره الناس وجحدوا به ، حتى جاء أئمة المادية الديالكتيكية فاکتشفوا وجوده ثم نبهوا أنظار الناس إليه • • إنه التناقض أو التضاد في الشيء الواحد ! • •

ولكن الأمر ليس فيه اكتشاف لجديد ، ولا استخراج لمجهول • فلا



يزال وقوع التناقض بمعناه الحقيقي مستحيلاً ، ولا يزال وقوع التضاد بمعناه الحقيقي مستحيلاً ، وسيظلان مستحيلين ما دام أن الناس يحاكمون الأمور بعقولهم الحقيقية . ولكنه التفاعل أو التضافيع المعروف القديم بين جميع الناس المثقفين ، طاب للماركسيين أن يخلعوا عليه ( من أجل الإثارة والإغراب ) اسماً جديداً هو التناقض أو التضاد ، مهما كانت قواعد الفلسفة أو المنطق تأبى إطلاق هذا الاسم عليه . وإنك لتتظر فتجد كتابات هؤلاء الماركسيين تفيض بالفاظ التناقضات والأضداد ، فيبهرك منهم هذا الكلام الجديد الذي لم ينسج على منواله أحد من قبل ! . . . وقد أطلنا في بيان بطلان هذه الألفاظ وفراغها من مدلولاتها وما تنطوي عليه من التدليس والخداع ، في بحث سابق فارجع إليه إن شئت <sup>(١)</sup> .



أما النقطة الثانية المتعلقة بهذه المسألة ، فمردّها الى القول بحتمية ما لهذه الأسباب من فاعلية وتأثير ، فحيثما وجد السبب فلا بد أن يتحقق المسبب ، والعكس أيضاً صحيح ، فحيثما وجدت النتيجة فلا بد أن يسبقها السبب الذي أنتجها . ولذلك لا يبقى معنى للقول بالمصادفة (بمعنى كونها متحررة من الضرورة) إذ ما يتوهم أنه جاء مصادفة ، لم يكن في واقع الأمر إلا مسبباً عن سبب ، سواء كان داخلياً أو خارجياً . والمقصود بالأسباب الداخلية تلك التي تعتلج في داخل الظاهرات المتطورة . فيرصدها الفكر ويتحقق من ضرورة آثارها ، أما الأسباب الخارجية فيقصدون بها تلك العوامل الخارجية التي يفرض الفكر ظهورها واختفاءها ، مع اليقين بأنها ضرورة لا بدّ منها لحصول نتائجها ، كما أن آثارها لا يمكن أن تتحقق في نجوة عنها . وفي حدود هذا التفريق ، تقبل الماركسية تسمية ما قد يقع تحت تأثير الأسباب الخارجية مصادفة ، كهلاك بستان بسبب إعصار ، علماً بأنّ بين الضرورة والمصادفة قدراً مشتركاً يتشّل في أنه لا يوجد شيء ما بدون سبب ، ولا يأتي سبب ما إلا ويستتبع نتيجة ، فالضرورة أخيراً

(١) انظر ص ٥٥ من هذا الكتاب .

وصف يمتد على جميع الظواهر والنتائج بأشكالها وأنواعها المختلفة ، سواء في ذلك ما يسمى بالمصادفات وغيره .

ما الذي نقره وما الذي ننكره من هذا الكلام ؟

**إننا نقر القول** بضرورة أن لكل شيء يظهر في ساحة الوجود ، ولادة من العدم ، أو تطوراً من كيفية الى أخرى - سبباً ( وبتعبير أدق مسبباً ) دفع به الى الوجود أو التطور .

ذلك لأن تصور حصول شيء ما ، بدون وجود أي مسبب فيه ، ليس إلا تصوراً للدور الذي هو أحد المستحيلات المجمع على استحالتها وبطلانها . وما هو الدور ؟ إنه توقف وجود الشيء على ذاته هو ، دون اعتماد على شيء آخر ! .. ولما كان الشيء قبل وجوده منتهياً الى غاية العجز ، لأنه اللاشيء ، كان هو ذاته مفتقراً الى قوة توجده ، ولا بد أن تكون هذه القوة متمثلة في موجود ما ، فهي لاجرم مغايرة له مغايرة كلية . وذلك هو السبب ؛ وهكذا يتبين بطلان توقف وجود الشيء على ذاته ، أي بطلان كون الشيء سبباً في إيجاد ذاته . إذ لا يمكن أن يكون مفتقراً ومفتقراً إليه بصدد أمر واحد في وقت واحد .

ولنتعلم أن هذا شيء آخر ، غير ما نسميه بالتفاعل الجاري ضمن الذات . فهذا الثاني عبارة عن طائفة من الأسباب والمسببات تعتلج ويؤثر بعضها في بعض ضمن ما نرى أنه شيء أو ذات واحدة ، وهو ليس من الدور الباطل في شيء .

فنحن نقول إذن : لا بد لكل موجود وظاهرة تكيّف من مسبب دفع الى ذلك الإيجاد أو التكييف ، بقطع النظر عن الإشارة الى هذا المسبب - الآن - من هو . غاية ما في الأمر أن كلاً من المنطق والعقل يقضي بأن يكون المسبب الحقيقي ذا قدرة وفاعلية نابعة من ذاته ، وإلا اضطررنا أن نبحث عن المسبب الذي قبله . . وهكذا ؛ فنقع عندئذ في التسلسل اللانهائي الذي وضع لنا بطلانه واستحالته هو الآخر .

أما الذي ننكره من هذه النقطة الثانية التي عرضناها ، فهو القول  
بحتمية العلاقة التي نراها قائمة بين جملة ما نسميه بالأسباب والمسببات أو العلل  
والمعلولات . وبتعبير آخر : إننا ننكر القول بحتمية هذا الذي نسميه بقوانين  
الطبيعة أو نظامها .

إننا في الوقت الذي نملك الدليل القاطع على أن شيئاً ما لا يمكن أن  
يتمخض من ظلمات العدم إلى الوجود ، أو أن ينطلق متطوراً من حال إلى  
أخرى ، إلاّ بموجب مسبب دفعه إلى الوجود أو إلى الحركة المتطورة — لا نملك  
أي دليل علمي يقضي بأن هذا التعاقب الذي ما زلنا نراه مستمراً بين الظواهر  
والأشياء ، تعاقب حتمي ، وأن الأول سبب فعال دائماً والثاني نتيجة ومسبب  
حتمي واضطراري لا مناص منه أمام وجود سببه دائماً .

وأود — قبل أن أشرح نقطة هذا الإنكار — أن تكون متبيناً للفرق بين  
قولنا : لا بدّ من وجود مسبب ذاتي لهذه الموجودات كلها بمعناها الكلي العام  
والجزئي الخاص ، وقولنا : إن ما نراه بأعيننا من العلاقات القائمة بين الأشياء ،  
وجوداً وتكيفاً ، ليس أمراً ضرورياً لا مناص منه ، ولذا لا تسمى هذه العلاقات  
بالقوانين الحتمية للطبيعة .

أي ليس حتماً أن يكون المسبب الذي آمنا بضرورة وجوده ، هو هذه  
الأسباب الاقترانية التي نراها ، والتي لم نملك من الدليل على سببيتها إلاّ هذا  
الاقتران وحده . بل لا يمكن أن يكون هو عبارة عن هذه الأسباب الاقترانية ،  
لأن كل واحد منها لا يملك أي فاعلية تابعة من ذاته ، وإنما جاءت الفاعلية من  
سبب آخر قبله ، وهكذا . . فلا بدّ من البحث عن المسبب الحقيقي الذي فاضت  
الفاعلية والقدرة من ذاته وكيноته هو .

فالذي آمن بوجود ذلك المسبب فذاك . . والذي أحب أن لا يؤمن ،  
فلا أقلّ من أن يعلم بأن ما يراه من هذه الاقترانات لا تعطي أي دلالة علمية على  
حتميتها وضرورتها .

ثم إننا نتساءل : ما الدليل على أن هذه العلاقات التي ما زلنا نراها مستمرة ثابتة منذ فجر التاريخ الذي وعيناه ، لا تشكل علاقات أسباب ومسببات تشيع بينهما الحتمية والضرورة ؟ ما زلنا نرى أن النار تحرق كل جسم قابل للاحراق ، وأن الماء يتحول الى بخار عقب الغليان ، وأن الأجسام تسقط عمودياً الى الأدنى تحت تأثير القوة الجاذبة ، وأنها تنطلق أفقياً تحت تأثير القوة النابذة ، وأن العين ترى الأشياء والألوان بوساطة النور المتكافئ ، وأن الأمطار تهطل من الغيوم على أعقاب درجة معينة من الرطوبة تشيع فيها ، ولقد تبين من طول النظر والملاحظة ، أن العلاقة القائمة بين طرفي كل شئيين من هذه الأشياء علاقة مستمرة ثابتة ، فلماذا لا تكون هذه الملاحظة استنباطاً لأسباب ونتائج حتمية قائمة في هذا الكون ، ولماذا لا يكون هذا الاستنباط اكتشافاً لقوانين الكون التي يحكم نفسه بها ، فتكون قوانين ضرورية حتمية لا تقبل الخلف ؟

وقبل أن أشرح لك الجواب ، لا بد أن أذكرك بالقاعدة المنطقية التي تقول : العلم يتبع العلوم ، وليس المعلوم هو الذي يتبع العلم . ومعناها أن ما يستقر في ذهن الباحث المتعلم يجب أن يكون صورة أمينة صادقة للواقع الذي يتعلق العلم به ، فكل قرار يتخذه ذهن لا بد أن يكون بإشارة ، بل ببيان واضح من الواقع نفسه . ولا يمكن أن يحتمل الواقع الذي يتعلق العلم به على اتباع ما يروق لصاحب العلم أن يراه ويقرره ، إذن لما كان للعلم أي ضوابط تحجزه عن الجهل . ولا حظ\* أننا في التمسك بهذه القاعدة المعروفة ، تؤيد الماركسيين كل التأييد ، عندما يقررون في خصومتهم مع المثاليين أن المادة أسبق من الفكر<sup>(١)</sup> ، فالفكر إذن هو الذي يرصد واقع المادة وحركتها وليس العكس . ولقد أيدنا هذا القول فيما سبق دون أن يكون دليلاً حتمياً على أن الفكر ذاته — من حيث هو طاقة — قد تولدت من المادة . وأوضحنا ألا لزوم بينهما البتة ، فالإنسان بفكره وعقله وجد بعد وجود المادة والأرض التي رأى نفسه عليها . ولكن ذلك ليس

---

(١) الحديث طبعا عن الفكر الانساني .

دليلاً ، البتة ، على أن الفكر الانساني ثمرة من ثمرات المادة . بل لقد أفضنا في بيان الدليل على بطلان هذا التصور وال لزوم .

أعود فأقول : لاحظ أننا في تمسكنا بهذه القاعدة المعروفة تؤيد الماركسيين كل التأييد في القول بأن المادة ليست ثمرة الفكر الإنساني ، ولذلك لا بد أن يكون الفكر أميناً في تقريراته عن المادة وبيان واقعها الذي هي عليه . ولكن فلننظر ، أينما يحترم مقتضيات هذه القاعدة ويصدق في البيعة لها :

العلم إذن هو الذي يجب أن يتبع المعلوم ، وليس العكس . هذا محل اتفاق ، إذا أسقطنا المذهب العجيب الذي يجنح إليه متطرفو المثاليين ، والذي يقضي بأن الافكار الانسانية هي التي أوجدت الكون ، وبأن المعلوم إذن يجب أن يتبع العلم . ونحن لا نستطيع إلا أن نسقط هذا اللغو العجيب من طريقنا في البحث .

فالمعلوم في مسألتنا التي نحن بصدددها ، هو العلاقات التي نراها بين سابق ولاحق ، أي بين المتعاقبات من أشياء المادة والطبيعة . هذا هو المعلوم .

علّمنا يجب أن يقف عند الملاحظة التي أخذت بأمانة من الواقع ، ألا وهي : أن بين كذا وكذا ، صلة تعاقب واقتران ثابتين . هذا هو العلم الذي لا ريب فيه ، والذي أخذناه بأمانة وصدق من الواقع المعلوم أي الذي تعلق به العلم .

ومهما استمرت المراقبة منا ، واستمر الثبات من الطبيعة على هذه الاقتراعات ، فلن يأتي ذلك بجديد على علمنا غير التأكيد المستمر . والتأكيد لا يولد معنى آخر جديداً .

فإن ساءلنا عقولنا ، بعد هذه الملاحظة مع تأكيداتنا المستمرة : أفيمكن أن تنفصل هذه الأشياء عن بعضها ، وأن يتخلف الثاني عن الأول ، فيزول الاقتران ، أم إن من الحتم بقاء هذا كله على حاله ، وإن هناك قانوناً ضرورياً تحكم به الطبيعة نفسها أو يحكمها به من هو الحاكم والمهيمن عليها — إذا ساءلنا أنفسنا

هذا السؤال ، فلا ريب أن الجواب هو التالي : إن ملاحظتنا الطويلة عن الكون وعلاقات أشيائه بعضها ببعض إنما أكسبتنا معرفة هذه العلاقة القائمة إلى الآن ؛ أمّا ما وراء ذلك من الحتمية التي يمكن أن توصف أو ألاّ توصف بها العلاقة، فشيء آخر ، يحتاج إلى استخراج أدلته ، ومعرفة ما يقول الكون أو الطبيعة في ذلك ، وعندئذ لا بدّ أن يتبع العلم المعلوم ويعطي قراره تبعاً لذلك .

فإن قلت : أفلم تقرر فيما مضى ، إذ كنت تناقش تصورات الماديين عن الفكر وعمله ومصدره ، أن عمل الفكر لا يقف عند مجرد التسجيل والانعكاس ، بل يتعداه إلى استخراج النتائج غير المنظورة ، واعتماد الأحكام في حق المستقبل ؟ . . . فهذا من قبيل استخراج النتائج من مقدماتها . وأي نتيجة يمكن للعقل أن يطمئن إلى استخراجها من مقدمة ، أكثر إشراقاً ووضوحاً من استخراج القوانين الحتمية للطبيعة من ظاهرة هذا الاقتران والتعاقب الدائيين بين الاسباب والمسببات التي فيها ؟ . -

قلنا في الجواب : إن استخراج العقل للنتائج بالمنهج العلمي السليم جزء لا يتجزأ من عمله . وهو في عمله هذا يظل خاضعاً لقاعدة : العلم يتبع المعلوم وليس العكس . ذلك لأن العقل لم يستخرج ما استخرجه من النتائج البعيدة غير المنظورة ، إلاّ وهي موجودة في تضاعيف الشيء الذي تسلط العقل عليه بالتأمل والفكر . غاية الأمر أن استخراج النتائج يجب أن يكون ضمن خط سليم من القواعد المنطقية التي من شأنها أن تنأى بالمتمسك بها عن الوهم واللبس .

فهل يعتمد القول بحتمية هذه العلاقات في الطبيعة ، استناداً إلى مجرد ملاحظات الاقتران ، على منهج منطقي سليم يقرر سلامة هذا الاستنباط ، ودخوله ضمن مقولات العلم ؟ .

الواقع أن هذا القول لا يعتمد إلاّ على وهم مجرد ؛ ذلك لأن الطبيعة

لا تعطيك من واقعها الا هذا الاقتران ، وهو بحد ذاته ليس أكثر من اقتران مهما كان ثابتاً ومستمراً . ثم إن هذا الاقتران بحد ذاته أعم من أن يكون منطقياً على أسباب تحتم هذه العلاقة وتجعلها قانوناً ضرورياً أو أن لا يكون منطقياً عليها . ففرض الذهن من عنده صفة الحتمية عليها ، أسبقية باطلة من الذهن ، وتعالٍ على الحد الذي يجب أن يقف عنده ، إذ يفرض الذهن عندئذ أن يكون المعلوم تابعاً له لا أن يكون هو تابعاً للمعلوم . ولعمري إن هذا يخالف ، أول ما يخالف ، إلحاح الماركسيين على أن المادة هي المعطى الأول والفكر هو المعطى الثاني . إذ إن الماركسيين أنفسهم هم الذين يعودون فيدعون من الذهن ما يسمونه قوانين الطبيعة ، ثم يلصقونه بالطبيعة ، ويريدونها بذلك على أن تكون هي التابعة للذهن ، أي على العكس تماماً مما يقررونه في حربهم مع المثاليين من أن الفكر ليس إلا انعكاساً للأشياء على ما هي عليه .

إن الذي يملك أن يقضي بأن العلاقة المستمرة بين المقدمات وتتأججها الطبيعية ، هي قانون ضروري ، ليس أفراد الناس أياً كانوا ، وإنما الذي يملك إضفاء صفة القانون الضروري عليها هو الطبيعة ذاتها ، فإين هو قرار الطبيعة بذلك؟! .

أرأيت الى رجل ، لاحظت أنه يفتح متجره كل يوم من الصباح الى المساء ، وراقبت هذه العادة نديه ، فوققت على ظاهرة الاستمرار والثبات منه عليها . ومضى عمر طويل وأنت تشاهد استمرار هذه العادة دون أي تخلف أو شذوذ — أفتجيز لذهنك أن يزيد من عنده شيئاً على العلم بهذه العادات الثابتة المطردة ، فيقرر بناء على مجرد هذه العادة المستمرة ، أن ذلك الدأب منه قانون ضروري لا يمكن أن يتخلف . . . ؟

إنني على يقين بأنك لا تجيز لذهنك أن يتبرع من عنده بهذا القرار الفضولي ، لأن الرجل مهما طال به الأمد وهو مستمر على عادته تلك ، لا يوجد ما يمنعه من مخالفتها في الوقت الذي يجب . وسواء أفرضت هذا المثال في

تصرفات إنسان عاقل أم في حركات كائن لا يعقل ، فإن النتيجة سواء على كلا الحالين . ألا وهي أن استمرار العادة ، مهما طال ، لا يتحول بذاته ، دون أي إضافة أخرى إليه ، الى قانون حتمي . وذلك هو الشأن فيما يتعلق بعلاقات أشياء الطبيعة بعضها ببعض .

نعم ، لا ينكر أننا عندما نصغي الى ما توحى به أوهامنا ، أو عندما تأمل فيما انطبعت به نفوسنا ، نجد كلاً منها متأثراً بطول استمرار العلاقات وعدم وقوع أي شذوذ فيها . بحيث يخيّل الى الوهم أن انفصال هذه العلاقات قد بات مستحيلاً ، لكثرة ما اعتادت العين عليه وألفه الشعور والفكر ، منذ أن يصحو الإنسان الى الدنيا التي حوله وهو طفل صغير إلى أن يعود شيخاً كبيراً مثقلاً تحت تجارب الدهر وأحداثه . لا جرم أن طول إلف العين والفكر لهذا الاقتران ، يخضع كلاً من النفس والوهم لقاعدة ردّ الفعل الشرطي التي كنا نتحدث عنها آنفاً .

وإني لأسألك : ما هو الفرق الذي يمكنك أن تراه بين شعور الكلاب ( التي أجرى عليها بافلوف تجاربه ) بحتمية العلاقة بين قرع الجرس وحضور الطعام ، بسبب طول ما ألفته من الاقتران المستمر بينهما ، وشعور الانسان بحتمية العلاقات التي يراها بين ما يتصوره أسباباً ومسببات حتمية ، بسبب طول ما ألفه هو الآخر من اقتران تلك الظواهر ببعضها ؟

كما أن توهم الحتمية من الكلاب حكم فضولي متعالٍ على حدود الواقع ، كذلك توهم الحتمية من الانسان فيما يتعلق بأمر الطبيعة حكم فضولي متعالٍ على حدود الواقع . ولو كان للكلاب لسان مبين تجادل به عن بينة وحجاج ، لاحتجت بالأوهام ذاتها التي يحتج بها أولئك الذين يقولون بحتمية العلاقات القائسة بين ظواهر الطبيعة وأشياءها ، دون أن تجد بينها أي فرق ، اللهم إلا ضخامة المثال هنا وصغر المثال هناك .

وإنه لعجيب من الماديين الماركسيين أن يجروا قاعدة الاقتران الشرطي ،



إلى بحث اللغة ونشأتها ، فيجعلوا منها تفسيراً لنشأة اللغة ، وهو أمر ظاهر الفساد والبطلان ، ثم لا يتنبهوا إلى أنهم في دعوى حتمية القوانين الطبيعية غارقون في وهم هذا الاقتران نفسه ، وهو أمر واضح كل الوضوح لو تنبهوا إليه .

قد يعترض على هذا الذي نقول بأن من شأنه ألا يثق الانسان بحالة من أحوال الطبيعة ، وألا يثق منها بنظام ولا منهج ، لأن كل ما يبدو أمام أبصارنا أنه قانون ثابت يمكن الاستناد إليه ، لا يعدو عندئذ كونه أمراً قابلاً للتحويل كل لحظة ، فيفقد الانسان بسبب ذلك فرصة اتخاذ أي قرار علمي بشأن الكون والموجودات .

والجواب أن التعامل مع ظواهر الكون والموجودات ، لا يحتاج الى يقين الفلاسفة والعلماء الطبيعيين بثبات تلك الظواهر وحتميتها ، على أساس مما يسمونه ( اليقين العقلي ) . بل يكفي في ذلك اليقين الآخر الذي يسمى « اليقين التدريبي » .

والفرق بينهما أن اليقين العقلي يكون ضروريّ الوقوع اعتماداً على جذور فكرية ثابتة ، واليقين التدريبي يكون وقوعياً فقط ، أي فهو يأخذ مستنداته من الواقع الخارجي الذي لم يدحضه شيء بعد . فهذه العلاقات التي نشأنا على ملاحظتها على حالة من الاستقرار والثبات ، تعطينا طمأنينة كافية للوثوق بسنن الكون ونظامه ، وقدراً كافياً مما نحتاج إليه للتعاون معه وبناء الأحكام عليه . غاية الأمر أننا لن نقع في مفارقة مذهلة لا تأويل لها إذا ما رأينا بأن أعيننا خارقة وقعت ، وشذوذاً قد ظهر .

وبعد ، فبماذا يدافع الماديون الجدليون عن أنفسهم وأفكارهم ضد كل هذا الذي أوضحناه ؟

مرة أخرى نجدهم يجادلون عن أنفسهم بحجة واحدة ، هي حجتهم المتكررة ذاتها ، كلما ضاق بهم الأمر ؛ ألا وهي الخوف من أن يقعوا — إن هم

جئحوا لما نقول - في برائن الإيمان بوجود الإله الذي لا ريب في أنه هو مسبب الأسباب كلها . ونظراً إلى أنهم قد عقدوا بيعة مع أنفسهم ألاّ يقربوا ساحة هذا الإيمان مهما اقتضى الأمر ، فإن كل الذي قلناه يقدو كلاماً فارغاً لا يؤبه له ! .

ينقل لينين عن فيورباخ ، الحجة القاصمة ضد كل الذي ذكرناه ، وهي أن :  
« جميع الآراء الأخرى ، أو بالأحرى أي اتجاه فلسفي آخر ، في مسألة السببية وإنكار القوانين الموضوعية والسببية والضرورية في الطبيعة ، تنتسب إلى الاتجاه الإيمانى [ تأمل . . ] ذلك أن من الواضح حقاً أن الاتجاه الذاتى في مسألة السببية واستنباط نظام الطبيعة وقوانينها ، ليس من العالم الموضوعى الخارجى ، بل من الشعور والعقل والمنطق . . الخ » (١) .

دعك الآن من الهوية ( الإيمانى ) التى هي سرّ الاشتىزاز من أي محاكمة عقلية عند أئمة المادية الجدلية . وتعال فتجرد عن كل آثار الذاتية ، وكن موضوعياً كما يريد كل من لينين وفيورباخ ، ثم قل لي : أيهما صاحب المنهج الموضوعى ؟ . . الذي يقول إن العلم يجب أن يكون تابعاً للواقع الموضوعى الخارجى المعلوم ، فلا يصف العلم هذا الواقع إلا بما فيه ، ولا يخترع له من ذاته قراراً فضولياً بالنيابة عنه ، ثم يلصقه به ويضيف عليه ؛ أم الذي يرى الواقع الموضوعى ، ثم يأبى إلا أن يخترع له من داخل الذهن والذات شارة يلصقها به ، هي شارة الحتمية والضرورية التى لا محيص عنها ، على الرغم من أننا نحملق فلا نجد في الواقع ( الموضوعى ) إلا العلاقات والاقترانات المستمرة ؟

أيهما المتمسك بالقرار الموضوعى الصافى كما هو مائل في الواقع ، وأيهما المتقوقع في الخيال والآخذ بالاختراع الذاتى ؟ من الواضح أن الاتجاه الذاتى ، الذي ينحى عليه باللائمة كل من لينين وفيورباخ ، هو اتجاه ذاك الذي يستلّ الحكم من جوف الذهن المطلق ، ليلصقه قراراً اجبارياً بجين الواقع الموضوعى ، في عملية فضولية ، لا تبالي من الواقع الموضوعى بشيء ، ثم يمضى قائلاً بحتمية

(١) المادية والمذهب التجريبي النقدي من ١٤٨ و ١٤٩ .

ما يراه من علاقات واقتراعات! ..

وإن فيما أوضحناه لبلاغاً يكفينا مؤونة المزيد من البيان الذي لا حاجة اليه .  
ولقد انتهينا إلى هذا الذي أوضحناه بحجة من المنطق الموضوعي غير الملزم بشيء سابق ، دون أن نبالي على أي المذاهب الفلسفية وقعنا وعن أيها ابتعدنا ؛ فلئن قال لنا قائل : تلك هي آراء الفلاسفة الوضعيين المثاليين من أمثال هيوم وبركلي ؛ قلنا : ليكن . إنما المهم أن نتعرف على الرأي من خلال هويته الذاتية لا من خلال فحلة القائلين به . ولقد جنحنا الى مخالفة المثاليين والحسبانين في كثير من مذاهبهم وآرائهم ، ولم نبال أننا رأينا أنفسنا نقف بذلك مع صف الماديين الديالكتيكيين ، فإن الحق المجرد الصافي أحق أن يتبع دائماً .

على أن هذا الذي انتهينا إليه من أمر العلاقة بين الأسباب والمسببات ، ليس مما ابتدعه هيوم وأشياعه التجريبيون ، بل هو الذي يقوله فلاسفة الإسلام الذين تحرروا من الاتباع الحرفي لفلاسفة اليونان ، وفي مقدمتهم الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله (١) .

والخلاصة : أنك إن أرغمت نفسك على عدم ملاحظة المسبب الأول الذي تنبع القدرة والفاعلية من ذاته ، ووقفت أمام سلسلة العلاقات المتلاحقة (على حد تصور الميكانيكيين أو الميتافيزيائيين) أو أمام سلسلة العلاقات المتصادمة والمتفاعلة (على حد تصور الديالكتيكيين) ، يستحيل أن تعتمد على منطق سليم ، ثم تضيف على هذه العلاقات بين الأشياء التي لا يوجد فيها سلطان ذاتي ، صفة الحتمية والضرورة . إذ من أين يأتي قرار الحتمية والضرورة إذا كنت لا تريد أن تشاهد

---

(١) انظر تهافت الفلاسفة : ص ٢٢٦ تعليق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف . هذا ، وإياك أن تتوهم بأن هذا التحليل الذي انتهينا اليه ، والذي لا مرد له في مقياس المنطق والعلم الصحيح ، يناقض العلوم التطبيقية الحديثة . فإن كل ما يقرره القانون العلمي هو ثمرة الخطوات التالية : تحليل الظاهرة ، ثم تحليلها ، ثم استنباط قانون منها . ومعنى استنباط القانون منها لا يزيد على كونه وصفاً تابعاً لما لاحظته العالم من علاقات وما حدى اليه من تعليقات . فهذا القانون صادق ما دامت الظاهرة مستمرة على حالها . وليس ثمة ما يحكم على الظاهرة بضرورة الاستمرار والثبات .

أمامك إلا سلسلة الظواهر المتدافعة ، دون أن تنتبه إلى من سلط ( بقوة ذاتية من لدنه ) هذه الظواهر على بعضها . وسواء أعبرت عن هذه ( الحتمية ) المزعومة ، بكلمة : ( قانون ) المشعرة بالفاية والقصد ، أم عبرت عنها بالضرورة فقط ، هرباً عن الإيحاء الإيماني الذي تتضمنه كلمة قانون . فأنت على كل حال مضطرب متهافت ، بعيد عن منهج المنطق والعلم .

ولقد حاول بوكنز أن يفرّ من كلمة ( قانون ) التي ما يبالي زملاؤه التعبير بها ، مستغنياً عنها بكلمة ضرورة ، دون أن يشعر أنه في ذلك كالمستجير من الرمضاء بالنار !! يقول في كتابه ، القوة والمادة : « إن تعبيرهم بالقوانين الطبيعية ليس على حقيقته ، وإنما هو كناية عن الضرورات التي تربط الأشياء والحادثات بعضها ببعض وعن خواص المادة وحركتها » . فياللمجب مما يفعله الاضطراب في الفكر ، عند محاولة الفزار من حقيقة لا مناص منها !! ما هو القانون إن لم يكن ضرورة ، وما هي الضرورة التي يتحدث عنها إن سلخت عنها قيمتها القانونية ؟ أمّا إن الضرورة أخت القانون في استلزامها مقنناً وحاكماً . ومهما يكن فإن المادة بكل ظاهراتها وجواهرها ، محكوم عليها . فأين هو الحاكم ؟



أما الآن فلنتقل الى النقطة الثالثة من النقاط المتعلقة بمسألة السببية ، وهي إنكار الماديين لما يسمى بالعلة الغائية . فهم يرون أنه لا مكان لوجود رابطة الفاية بين شيء من موجودات المادة وظاهراتها ، بل لا مسوغ لتخيّلها في عالم كل ما فيه هو الطبيعة المادية !!

ويجدر بنا ، قبل الخوض في مناقشة هذه النقطة الهامة ، أن نعلم معنى « العلة الغائية » وأن تبين الفرق بينها وبين العلة المادية .

« العلة الغائية » هي القصد الذي يظهر بادیء ذي بدء في أعماق الإرادة ، فيُتوسط له بوسائط من الأعمال والإنجازات الخارجية ، بحيث يكون مآلها ظهور ذلك القصد ثمرةً ونتيجة لها . إذن فالعلة الغائية يسبق وجودها على وجود

معلولها في القصد والإرادة ، ويتأخر وجودها عن وجود معلولها في الواقع والخارج . ويكون دورها ، إذ تكون حبيسة في القصد والإرادة ، هو الدفع الى التوسط والسعي ، ثم يصبح دورها بعد تحققها في الخارج ، أن تكون ثسرة لذلك التوسط والسعي .

مثاله رغبة الشاب في أن يختص بالطب . فهذه الرغبة علة غائية ، إذ تظهر أولاً بشكل مجرد رغبة حافزة في الإرادة . ثم تؤثر في دفع الشاب الى التوسط لتحقيق هذه الإرادة بالاسباب والوسائط التي من شأنها تحقيق هذه الرغبة . حتى إذا استنفدت الوسائط والاسباب المتفقة مع طبيعة تلك الرغبة ، تحولت آنذاك عن مجرد رغبة حبيسة في الذهن إلى حقيقة ثابتة تأتي ثسرة للوسائط والاسباب التي قام بإنجازها . . إذا تنبعت الى هذا المثال . أدركت أن جسيم مساعي الانسان وحركاته الاختيارية قائم على الرغبة السابقة في الذهن لتحقيق آمال معينة . وهذه الآمال هي التي تسمى بالعلة الغائية .

أما العلة المادية أو الميكانيكية . فهي التي لها وجود واحد فقط ، يتم في الخارج أولاً ، ويتبعه معلوله المترتب عليه ثانياً ؛ كالنار والاحتراق . أولها علة للثاني ؛ والفعل ورد الفعل أولهما علة للثاني . فكل من هاتين العلتين له وجود خارجي واحد . ولذلك تسمى علة مادية .

فإن قصد الإنسان أن ينتحر ، فإن الموت يصبح بالنسبة إليه علة غائية . ومعلوله هو احتساء السم في الواقع ، ثم إن الموت يتحول الى حقيقة خارجية بعد ذلك .

وما من علة غائية تولد رغبة في الذهن ، إلا ويستعين صاحبها ، لكي تنتقل إلى الوجود الخارجي؛ بالعلة المادية كما قد رأيت في هذا المثال . فالعلة المادية هي معلول العلة الغائية ، ومعلول العلة المادية إذ يستخدمها صاحب القصد هي العلة الغائية ذاتها .

فإذا استبان المعنى المراد بالعلة الغائية ، فإن الانسان ما زان يحتكم إليها

في معرفة الفرق بين ما دخلته يد الصناعة وأنتجتة خارطة الفكر والقصد ، وما جاء  
ثمرة علل مادية اتفاقية دون أي دافع من الفكر والقصد .

ففي نطاق الإبداع الإنساني المتميز عن غيره ، يتأمل الناظر في الحديقة  
المنسقة ، فيرى عليها بصمات الفكر وآثار القصد ، فيعلم بأنها من آثار الصناعة  
الإنسانية التي قادت إليها علّة غائية مكانها الإرادة والقصد . ويتأمل في الحشائش  
والأعشاب المنتشرة فوق أي سفح من سفوح الجبال ، فلا يرى عليها شيئاً من  
آثار القصد الإنساني ، ويدرك عندئذ أنها ليست مما دخلته يد الصناعة الإنسانية ،  
أو دفع إليه القصد الإنساني .

أجل . . ذلك ميزان ، ما زال العلماء — مهما اختلفت مذاهبهم وآراؤهم —  
يحتسبون إليه ( في نطاق الحياة الإنسانية والوقوف على آثار الإبداع الإنساني )  
لمعرفة الفرق بين ما جاء أثراً لهذا الإبداع ، وما ظهر بعيداً عن القصد إليه  
والإبداع الفكري له .

وما زال علماء التاريخ والآثار يستضيئون بدلالة هذه الظاهرة نفسها ،  
لمعرفة ما نالته الشعوب التي خلت من قسط الحضارة والرقى والفنون ونحوها .  
فهم لا يعتدون لأحكامهم في هذا الصدد — على الأغلب — إلا على ما يتبينونه  
من الآثار التي بقيت وراءهم ، من مظاهر الصناعة والاتساق ، التي لم تكن في  
حقيقتها إلا نتاج العلة الغائية التي قامت آمالاً ومطامح في أفكارهم وإراداتهم ،  
ثم تحققت أخيراً ثمرة لجهودهم وأعمالهم .

هذا فيما يتعلق بالدائرة التي تتسع لطاقت الإنسان وجهوده التي أتيح لها  
أن تتجاوب مع رغباته وقصوده .

فإذا تجاوزنا هذه الدائرة الضيقة المحدودة بطاقة الإنسان ، ورمينا  
بأبصارنا إلى شتى هذه المكونات المنشورة من حولنا ومن فوقنا ، وإلى كينوتتنا  
البشرية ذاتها ، وتأملنا فيها ، بحثاً عن هذه البصمات ذاتها ، أي بحثاً عن ظاهرة  
العلّة الغائية المنبثقة من قصد وتديير سابقين ، بقطع النظر عن خضوعها لحدود

الطاقة التي يملكها الانسان ، أفنجد فيها ذاك الذي يتبينه علماء التاريخ والآثار ، عندما يملكون بيضاء شاسعة أو صحراء منقطعة ، فيجدون فيها بضع حجارة منشورة وعمدان منصوبة ، من دلائل أفكار كانت تعيش يوماً ما هناك ، ودلائل أنها كانت تتمتع بعلم ودراية وفن ؟

ما أظن أن عاقلاً حراً في تفكيره يشك أو يتلجلج في الجواب على هذا السؤال .

إن الذي يرمي ببصره المتأمل ( عن وعي صادق ) إلى الكون الذي من حوله ، والذي هو ذاته واحد من أبرز مظاهره العجيبة ، يتبين في كل جزئية من جزئياته أضعاف ما تبينه المؤرخ وعالم الآثار من تلك الأطلال القائمة ، مما جعله يحكم بوجود أمة من الناس يوماً ما في ذلك المكان ، ويعطيها من عنده - دون أن يراها - صفة العلم والحضارة والدراية بالفنون .

إنك لتنظر بالعين المتأملة الفاحصة إلى الكون الذي من حولك بدءاً بأصغر ما يمكنك التأمل فيه ، من أصغر جزيئات الذرة أو الخلية ، وانتهاءً عند أضخم جرم من الأجرام الكونية ، فتجد ظاهرة التناسق الذي لا ينبثق إلا عن تدبير ، وظاهرة السعي لأداء وظيفة وتحقيق هدف ، وهو أيضاً لا يمكن أن ينبثق إلا عن إرادة وحكمة !.. كما أنك تجد تطابق الأشياء المتعددة مع بعضها ، بحيث تتلاقى للتعاون فيما بينها على تحقيق هدف لا تشاكس فيه . والحديث عن هذه الظواهر التي لا مجال لأي ارتياب فيها ، حديث طويل لا نهاية له .

أحدثك عن بويضة الجنين وتلاحقها ، ثم انصرافها إلى مأمنها الدقيق من الرحم ، وتكاثرها طبق نظام عجيب لا يصيبه أي تخلخل ، ثم تخلقها جنيناً ، ثم انتشار الحياة فيه ، وسريان الغذاء إليه ، وتكوّن الجو الدقيق الذي يتسق مع طبيعة حياته من ظلمات الرحم والمشيمة حتى تحين الساعة الملائمة لاتقائه من دنيا ذلك المضيق إلى الدنيا الواسعة الأخرى . فلا يكاد ينتقل من دنيا الرحم إلى دنيانا هذه ، حتى تتحول كل ذرة فيه إلى الاستعداد التام للاتساق مع الجو

الجديد وما فيه من ضياء وهواء وغذاء وحركة ، بحيث لو عاد إلى الرحم بعد أن اكتسب هذه الاستعدادات لاختنق ، ولو أخرج منه قبل أن يكتسبها لمات لتوّه !!

أم أحدثك عن الثديين اللذين يتهيآن لاستقباله ، في اللحظة المناسبة ، بالغذاء الذي يتصف بأدق معاني الملاءمة لحال الوليد الجديد وطبيعته ؛ أما هذا الوليد فيقبل إلى هذين الثديين وكأنه منهما على ميعاد ، ويمتصّ منهما غذاءه كأنّ معلماً قد دربه على ذلك إذ كان في ظلمات الرحم . ثم إن اللبن يبدأ بكثافة غذائية بسيطة أول ما يستقبله خارجاً من رحم أمه ، ثم تزداد القيمة الغذائية فيه ازدياداً متوازناً أدق التوازن مع نمو جسمه وتزايد قوته ، إلى أن يتم له من العمر عامان ، حيث يصبح الطفل قد تكامل استعداداه لارتشاف اللبن الطبيعي وتناول بقية أنواع الغذاء .

أم أحدثك عن الحركات الانعكاسية التي تحصّن الطفل ضد أي عادية من العوادي ، دون أن يكون له أي وعي يدعوه إلى أن يحصن نفسه فيها . . تنظر إليه وهو يبعث بيديه الصغيرتين ، ويدخل أصابعه في فمه تارة ، وبعث بأفنه أخرى ، وبأذنه تارة ثالثة ؛ كل ذلك دون أن تظهر أي حركة انعكاسية من هذه الأعضاء ونحوها . جتى إذا دنا يده إلى عينه ، رأيتها انطبقت ضد الخطر المقبل ؛ فبهما امتدت يد الطفل إليها ، لن تقع إلاّ على أجفان مطبقة . ولولا حراسة هذه الحركة العجيبة لفقأ الطفل عينيه ، وهو لم يتقد الأشهر الأولى من العمر ! . . .

أم أحدثك عن جهاز الجسم الانساني ، وتفاصيل الأعاجيب التي لا تنقضي فيه . . . ألم تقرأ شيئاً عن الفم وتناسق الأسنان والأضراس المتنوعة فيه مع عملية المضغ وطبيعة الحاجة إليه ، ثم عن الغدة اللعابية التي تمد الانسان بطاقة النطق إذا تكلم والمضغ إذا أكل ، ثم عن اللهاة ووظيفتها وتجويف كل من التنفس والطعام . . . والعين ، ألم تقرأ ما يذهل له اللب عن الكيفية الدقيقة التي تؤدي بها وظيفتها ، وعن الحماية العجيبة التي تحيط بها . . . والأذن ، ألم تسأل



نفسك عن سرّ التعرج في فتحته المتصلة بالطلبة الصاخية ، وعن سرّ المادة الصمغية التي ترشح من جدران هذا الثقب المتعرج ؟ وإن كنت قد عرفت السر في ذلك ، ألم تسائل نفسك : من هذا الذي يحرس الطلبة الصاخية الى هذا الحد من الاهتمام والدقة ، كي لا تنفذ إليها هباء فتصيبها بالعطب ؟ ولماذا ؟

أم أحدثك عن التوازن العجيب بين الحيوانات والنباتات والهواء ، فيما يتعلق بأهم شرط من شروط استمرار الحياة ، ألا وهو التنفس ؟ يستنشق الانسان والحيوان من الهواء الاكسجين ، ثم يزفر ثاني أكسيد الكربون ، ويقابله النبات فيستنشق من الهواء ثاني اكسيد الكربون ، ويزفر الاكسجين . فلولا النبات ولولا تكاثره على وجه الأرض بالقدر الذي تتحقق به المهمة المتناسقة مع مهمة الحيوانات ، لنفد الاكسجين من الجوّ بمرور مدة يسيرة من الزمن ، فتعطلت عملية التنفس ، فمات الانسان وتبعته الحيوانات الأخرى ! .. ورب مشبع بالفكرة المادية ، أقبل يدافع عن فكرته بجهله ، فراح يدحض ظاهرة العلة الغائية بقوله : فإذا كان لكل شيء حكمة وتديراً ، فأين ظاهرة الحكمة في الأعشاب والأشواك التي تنبت بشكل عشوائي هنا وهناك ؟

أم أحدثك عن توازن ما بين الأرض ومن عليها وما حولها ، وعن الحركات الفلكية المعقدة المتألّفة التي تشر فيها بينها انقسام الزمن الى سنة فشمس فيوم وليلة فساعات .. لو كانت الكرة الأرضية أقل وزناً مما هي عليه ، لتناقصت جاذبيتها ولأفلت الهواء من جوّها ولاضطربت ثم عدمت الحياة عليها .. ولو كانت أثقل مما هي عليه لازدادت جاذبيتها ، ولتعذرت الحركة فوقها ، وازداد وزن الانسان بشكل يجعل منه عبئاً ثقيلاً لا يتأتى منه أي نشاط .. ولو كانت قشرة الأرض أكثر ثخانة لامتصت الاكسجين ولفقدنا ما نحتاج إليه من هذا الغاز الذي هو شرط أساسي للحياة .. ولو كان الغلاف الجوي الذي يحرس حياة الانسان فوق الأرض أقل كثافة مما هي عليه ، لأحرقتنا النيازك والشهب المتساقطة ، بدلاً مما يفعله الغلاف الجوي الآن من إطفائها وتفتيتها وإبعاد أي أثر من آثارها الضارة عن الإنسان ؟

ما اسم هذا التناقض كله ٠٠٩ وما هو مبعث هذا التوازن الدقيق المتكالف بين أشياء كثيرة لأداء مهمة نوعية واحدة ٠٠٩ ثم ما الفرق بين ما تنطق به هذه الظواهر وأضعاف أضعافها ، وما تنطق به بقايا حجارة متناثرة وعمدان منتصبة ٠٠٩

اسم هذا التناقض : ظاهرة التدبير التي تقضي بوجود مدبر ، والتنظيم الذي يقضي بوجود منظم ٠٠١ والعالم الذي يتبين في عشرة أحجار متراففة إلى جانب ثلاثة عمدان منتصبة ، آثار الصنعة ، ودلالة وجود أمة ذات حضارة وعلم ومدنية ، لا بد أن يتبين في الأمثلة القليلة التي ذكرناها ، آثار صنعة لا يرقى إلى مثلها الذهن ، ودلالة وجود صانع صنع فأحكم صنعه ؛ ودبر فأتقن تدبيره .

والعجب ممن يرى الوعاء وغطاءه المتسق معه ، فيدرك أنها من صنع مدبر نسق بين هذا وذاك ، ثم يرى اتساق الأرض مع من عليها وما حولها وتآلف حركتهما مع حركة الأفلاك الأخرى ، ثم لا يريد أن يدرك أن ذلك كله لا يمكن أن يتم على ذلك النحو من التآلف والتناسق إلا بصنع مدبر ألتف بين تلك الأشتات كلها .

تلك هي حقيقة ما يسميه العلماء بظاهرة « العلة الغائية » المنبثة في أعماق المكونات كلها ، وهي التي عنت لها جهة كل متبصر حر النظر والتفكير قديماً وحديثاً ، إذعائاً لوجود الخالق المدبر الذي لا مناص للعقل من الإيمان به .

وهذه الحقيقة ينكرها ، كما قد رأيت ، الماديون . ويذلون في الصبر على إنكارها جهداً شاقاً من المكابرة والاضطراب ٠٠١

وحسبك من الاضطراب العجيب ما تراه في هذا النص للنين نقلاً عن فيورباخ في تعليقاته الفلسفية :

« بالحقيقة ، ما يدعو الإنسان غائية الطبيعة ويتصوره أو يفهمه على أنه كذلك ، ليس في الواقع شيئاً آخر سوى وحدة العالم ، تناسق الأسباب والنتائج ،

أي في الحاصل التواصل أو الترابط الذي فيه كل شيء في الطبيعة يوجد  
«يفعل» .

ألا ترى .. ألا ترى إلى هذا الإنكار الذي يتضمن هو نفسه نقض هذا  
الإنكار ودحضه بكل قوة ؟ .. إنه يقول : ليس ثمة غائية في الطبيعة ، ولكن  
فيه وحدة العالم وتناسق الأسباب والنتائج ! .. إذن فمن أين جاءت وحدة  
العالم ؟ .. وكيف تأتي لأشتات متناثرة لا علاقة للواحدة منها بالأخرى ، أن  
تتحد في القيام بعمل واحد لتحقيق غايات نوعية واحدة ؟ أليس هذا هو معنى  
وحدة الطبيعة ؟ .. فكيف اتحدت بدون موحد وتناسقت بدون منسق ؟ ..  
ثم ما معنى تناسق الأشياء إذا لم يكن لما تسيه تناسقاً مصداق في خارطة الإرادة  
والفكر ؟ ..

والأعجب من ذلك النص . هذا النص الآخر الذي وضعه مؤلفو المادية  
الديالكتيكية :

« إن دراسة الأسباب تساعدنا على فهم ظاهرة من أطرف ظاهرات  
الطبيعة وهي العقلانية الموجودة فيها : حسب المرء أن يلقي نظرة خاطفة على  
العالم المحيط ، حتى يكتشف فيه الانسجام والتتابع المذهلين . إن العقلانية  
في الطبيعة تتجلى ، مثلاً في تكيف الحيوانات والنباتات لظروف حياتها ، للبيئة  
المحيطة بها » .

ينكرون وجود إرادة تتجلى في التناسق الهادف العجيب الذي رأيناه ،  
كي لا يجرم الاعتراف بها إلى الاعتراف بوجود المريد الذي أبدع هذا  
التنسيق ، ثم ينعتون ظاهرات الطبيعة نفسها بالعقلانية المشكّكة ! .. وهل العقلانية  
إلا إرادة الشيء عن بصيرة ووعي ؟ فأيهما أقرب الى يقين العقل وقبوله : أن  
نسب ظاهرة الإرادة المتجلية في تناسق الكون ووحدته إلى مريد خلقها فدبرها  
كما أراد ، أم أن نسب هذه الظاهرة إلى المكونات المادية ذاتها ، ثم نخلع عليها  
من عندنا صفة العقل ، ثم نزهى بفعلنا قائلين : يا للطرافة ، طبيعة ، وتقود نفسها  
بعقلانية مذهلة ؟ .. !

عقلانية الطبيعة !! من أين جاءت هذه العقلانية ؟ وما هي الحصلة المتجمعة في الذهن من كلمة : طبيعة ؟ أهى الحجر والمدر والنجم والماء والهواء ، فأين العقل الذي فيها ؟ أم هي التناسق الهادف الذي ينبثق من وظائفها وآثارها ؟ ولكننا إنما ندندن حول هذا نفسه ، فهذا هو ما نسميه بظاهرة العلة الغائية ، وهذا لا يمكن أن يكون هو العقل نفسه ، وإنما هو ثمرة العقل ، أو ثمرة « التدبير » بتعبير أصح . ولقد رأينا التدبير وأجمعنا على اليقين به ، فأين المدبّر ؟ وكيف يتصور وجود تدبير بدون مدبر ، أو وجود إرادة بدون مريد ؟

بل الأعجب من هذا كله ( والعجب لا ينتهي من الاضطراب المذهل الذي تروح الماديون فيه أمام معالجة هذه المسألة ) أنهم جميعاً ينعتون الدماغ بأنه مادة خاصة تمتاز عن غيرها بأنها عالية التنظيم ، بدءاً من انجلز الى لينين الى بليخانوف الى الذين صاغوا كتاب المادية الديالكتيكية !!

الدماغ مادة عالية التنظيم ! تأمل التعبير بكلمة « التنظيم » . ولو كانت « النظام » لكان العجب أقل . إن التنظيم مصدر لنظم ينظم . ومصدر الفعل هو الفعل نفسه مسلخاً منه الزمان . وهل رأيت فعلاً لا فاعل له ؟

تقول : تخليق وترزيق وتعليم وتنظيم . كلها أفعال جرّدت عن الزمان ، فكان لا بدّ في التخليق من مخلّق وفي الترزيق من رازق وفي التنظيم من منظم . وهذا شيء معروف يدركه من كان يتمتع بأقل دراية بمعاني الألفاظ .

فأين الذي نظم الدماغ هذا التنظيم الذي يقرّ به أئمة الماركسية أجمع ؟ وكيف يتأتى تطويع العقل لليقين بأنّ التفعيل يأتي من دون مفعّل ؟ وهل يتأتى للماركسيين أنفسهم أن ينسبوا لتراصف الأحجار — إذ يبصرونه في صحراء مهجورة — اسم التنظيم مجرداً في أذهانهم عن المنظم ؟ وهل يقنعهم أن نقول لهم : إنها عقلانية للحجارة رصفت ونظمت بعضها ؟

وبعد هذا كله نقول : ما هو دفاع الماديين عن أنفسهم حيال مكابرتهم هذه في إنكار ظاهرة العلة الغائية في المكونات ؟

إن دفاعهم عن أنفسهم يتمثل في حجج ثلاث :

الحجة الأولى : أن ما نراه من مظاهر التناسق والنظام في الكون ، إنما هو ثمرة مصادفات متعاقبة استمرت ملايين السنين . وربما شبه بعضهم ذلك بملايين من أنواع الأحرف الطباعية ، أخذت تتحرك وتتصادم البعض منها بالآخر ، بشكل مستمر . فلا يبعد أن يتلاقى ، من جراء هذا التصادم عدد من الأحرف المتناسبة التي تحمل دلالة على معنى ، على مر سنوات طويلة . ثم إنه لا يبعد أن تتناسق أحرف أخرى ذات دلالة على معنى بمقتضى استمرار هذا التلاقي والتصادم ، بمرور مزيد من الزمن . وهكذا .. كلما امتدت الأحقاب والحروف تتقارع وتتصادم ، كانت الفرصة مهيأة وممتدة معها لتراكم أحرف جديدة ذات معان جديدة .

فإذا مرت ملايين السنين على هذه الحال ، فليس مستحيلاً في قانون المصادفات ، أن يتكامل من تلاقي الحروف وتماسكها كتاب متكامل يحوي ديوان شعر مثلاً (١) !

والجواب على هذه الحجة العجيبة والطريفة حقاً ، أن صاحبها يقيم تصوره لهذه المصادفة على أدق معاني التنظيم الإرادي من حيث يحاول جاهداً أن يفرّ منه !! ..

أي عشوائية هذه ، تلك التي تتربص بتقلبات الطبيعة ، حتى إذا صادف أن تجمعت أشياء متناسقة إلى بعضها ، بادرت إليها فاحتفظت بها بعيداً عن رياح التقلبات أن تمسها ثانية فتفسد من تناسقها . ثم عادت هذه العشوائية تراقب الأمر ثانية ، حتى إذا تحققت المصادفة السعيدة مرة أخرى وبدا التناسق في طائفة

---

(١) أصل هذه الحجة للفيلسوف المادي بوكنز ، ذكرها في كتابه : القوة والمادة . ثم جاء اسماعيل أدهم فدعم حجة استاذة هذه بهذا المثال الطريف ، وذلك في كتابه الذي جعل عنوانه « لماذا أنا ملحد » .

وانظر ترجمة اسماعيل أدهم هذا وقصة إلحاده في كتاب موقف العقل والعلم من رب العالمين لمصطفى صبري .

من الأشياء الجديدة ، بادرت فالتقطتها وضمتها إلى مثيلاتها السابقة .. وهكذا ، حتى تنظم رياح المصادفة أشياء الكون كلها ، مجموعة إثر أخرى ، حيث يتجمع الكل في مكان أمين لا تطوله يد تلك الرياح أن تعود فتفسد نظامها !! ..

أعشوائية هذه ، أم هي يد امرأة خيرة ، دائبة على مخض رائبها ، وكلما علا المخيض شيء من الزبد بادرت ، فالتقطته ، فجمعته في إناء . وهكذا .. حتى يتصفى المخيض من الزبد ، ويتجمع الزبد في إناء متميز ؟!! ..

أي تنظيم إرادي يمكن أن يتمثل في أدق وأرقى مما تفعله هذه العشوائية المتبصرة المدبرة ؟!! ..

أما العشوائية التي هي العشوائية حقاً ، فلا يمكنها أن تتمخض عن هذا النظام المتكامل ، ولو امتدت لها الفرصة ملايين السنوات الأخرى . لأن المصادفات النادرة التي قد يتحقق بها تناسق جزئي ، لا بد أن تكرر هي نفسها ثانية عليها بالإفساد والنقض .. وهكذا .

ثم إن رياح العشوائية لا يمكن أن تتوقف لدى تكامل التنظيم ، وتناسق الأحرف كلها ، ( على فرض إمكان وقوع هذا المستحيل ) إذ أي شيء هذا الذي يجعل رياح التقلب تنهي مهمتها وترفع يدها عما كانت تعبت به ؟!! ..

الحجة الثانية ، قولهم : لو كانت ظاهرة التنظيم في الكون تستهدف غاية سخرها لها مدبر حكيم كما تقولون ، إذن لما أنفق على هذا التنظيم وتكامله آلاف بل ملايين السنين ، فإن ذلك المدبر الحكيم كان قادراً على خلق هذا النظام متكاملًا مع خلقه للأشياء ذاتها ! .. ..

والجواب أنهم إن كانوا يريدون بتدرج النظام الذي امتد أحقاباً طويلة ، ما يقال عن عمر الأرض وتطورها والأزمان التي تدرجت فيها — فإن ذلك لا يعود بشيء من النقص على ما نقول ، بل هو ليس مما نحن بصدد إطلاقاً .

إننا نتكلم عن ظاهرة التوازن والتناسق الواضحة بين الأرض وطبيعة

الانسان والحيوانات التي تعيش فوقها ، كما مرّ بيان نماذج لها . وهذا ما نجزم جميعاً بثبوته منذ أن وجد الإنسان على ظهر الأرض . أي فالإنسان وجد نفسه ( منذ فجر حياته التاريخية ) يعيش على مهاد متوازن مع وضعه الطبيعي ، متناسق مع جميع حاجاته من أجل استمرار الحياة .

أما قبل أن يوجد الإنسان ، فلا ريب أنه كان لنظام الأرض مفهوم آخر ، يتفق والحالة التي كان يمرّ بها ، وينسجم مع الكائنات التي توجد فوقها أيّاً كانت . . وهذه الحقيقة هي ذاتها من أبرز معاني التنظيم الذي تتحدث عنه ، بمعناه الكلي ، بحيث لو كانت صفات الأرض التي نراها اليوم ، ونرى ضرورتها من أجل حياة الانسان ، موجودة هي ذاتها ، قبل وجود الإنسان أو الحيوانات المشابهة له فوقها ، لكان ذلك خدشاً لظاهرة **العلة الغائية** التي تتحدث عنها ولفاتحت منها رائحة شيء من العشوائية . فهذا التطور الذي يتحدث عنه الماركسيون فيما يتعلق بتاريخ الأرض ، دليل يؤكد المعنى الذي تتحدث عنه . إن قصارى ما نستنتجه من تاريخ التطور ( إن صحت التصورات والنظريات ) أن الخالق جل جلاله هيأ الأرض ، طفرة أو تدريجاً ، للمخلوق الجديد الذي شاء أن يحيا عليها . وله إذا شاء أن يخلق شروط حياته عليها طفرة واحدة ، أي في لحظة ، وله إذا شاء أن يبعثها بعثاً متمهلاً متدرجاً ؛ والمهم ألا يوجد الانسان أو الحيوان فوقها ، إلا وقد هيئت لاستقباله تهيئاً تاماً .

أما إن كانوا يقصدون بالتدرج ، الانسان ذاته ، لا سيما مزية الوعي والتفكير فيه ، فنذا الذي قرر تدرج ظهور الوعي فيه على امتداد الأحقاب ، غير الماديين أنفسهم ؟ . .

قرروا ما يشاءون ، ثم استدلووا بقرارهم هذا على ما يشاءون . ثم يحتجون على الآخرين بقراراتهم هذه التي هي منهم وإلّهم !! . . فأبي عاقل من الناس يقبل منهم إلزاماتهم هذه ، وهي إن كانت حجة ، فليست حجة إلا عليهم وعلى تهاقتهم !! . .

أمّا الماديون الديالكتيكيون ، فقد ذهبوا فعلاً إلى أن ظاهرة الوعي في حياة الانسان ، لم تتكامل لديه إلاّ بعد أحقاب طويلة تحت وطأة عوامل من اللغة والاجتماع .

ولكن هل أيدهم حي ذلك الآخرون ، حتى يحتجوا بما انفردوا هم به ، على دعواهم في بطلان ظاهرة العلة الغائية في الكون ، ويخاصموا به أولئك الآخرين .

لقد ذكرنا في البحث السابق كلاماً واضحاً مفصلاً في بيان فساد الزعم بأن الإنسان إنما ظهر في الكون ، أول ما ظهر ، أعجم فاقد الوعي والفكر ، ثم إن رحمة الديالكتيك أدركته ، من دون الحيوانات العجماوات كلها ، فمتعته باللغة ، ثم زجته في مجتمع ، ثم أخرجته من المجتمع عاقلاً مفكراً واعياً .

فإذا جاءوا يقولون لنا بعد ذلك ، إن زعمهم الفاسد هذا ، هو دليلهم العلمي على إنكارهم لظاهرة العلة الغائية في الكون ، قلنا : هو دليل لكم أتم ، بنيتم به فاسداً على فاسد على فاسد . فلكم أن تجادلوا بهذه الأدلة أنفسكم التي قبلت الفساد ، أما غيركم فهم خارجون عن هذه الدائرة كلها .

**وحجتهم الثالثة** تتمثل في تفتيشهم البدائب عن ظاهرة لا يستبين لهم ، أو حتى للعقل البشري ، وجه الحكمة والتعليل فيها ، حتى إذا عثروا على مثل هذه الظاهرة ، اتخذوا من جهلهم بوجه الحكمة فيها دليلاً على بطلان ظاهرة الحكمة والتدبير في الكون كله، وشطبوا بجهلهم هذا على كل ما ذكرناه من الأمثلة وأضعاف أضعافها .

تلك هي حجة إنجلز عندما سخر من القائلين بظاهرة الحكمة والعلّة الغائية في الكون، والسخرية (عنده وعند لينين) هي الحجة العلمية المفضلة لمقارعة الخصوم .

لقد كانت حجته في إبطال كل المظاهر التي تنطق بالحكمة والتدبير ، في ملايين



المكونات التي تؤول إلى جذور من الوحدة في النظام والتنسيق ، قوله ، في قدر كبير من السخرية : إذن° فالقطط خلقت من أجل أن تبتلع الفيران ، والفيران خلقت من أجل أن تبتلعها القطط ، والكل شاهد على حكمة الله !..

إن هذه المحاكمة الساخرة ، تشبه ما لو قال : إذا فالنباتات والاعشاب خلقت لتسفيها الرياح ، والرياح خلقت لبذر بذورها في أماكن جديدة من الأرض (١) !.. وما دام الرجل جاهلاً أو متجاهلاً للفائدة التي يحققها الثبات ، وللفادة من تسلط القطط على الفئران ، كأي نوع من الحشرات أو الحيوانات الأخرى ، سلط بعضها على بعض ، في تنسيق وطبق غاية يدركها علماء هذا الشأن - ما دام الرجل جاهلاً بذلك أو متجاهلاً له ، فإن له أن ينكر الشمس الساطعة ، وألا يجيب على شيء من الأمثلة الأخرى التي يزدحم بتعدادها الكون ، وأن يجعل من الإناء غطاء للسماء ، ثم يمضي وقد انتهت المشكلة ، وقضى على خرافة ظاهرة الحكمة والتدبير في الكون !..

ولكن ماذا يفعل إنجلز ، وقد أصاب برشاش سخريته هذه ، أشياعه الذين يلفتون أنظارنا إلى عقلانية الطبيعة ، تلك العقلانية التي تتجلى في وحدتها وتناسقها وانسجام أشتائها بعضها مع بعض ؟..

ثم إنا نقول لإنجلز وأنصاره : إن فائدة اليقين بوجود ظاهرة الحكمة والتدبير في المكونات كلها ، هي تسليم العقل بأن ما لم يكتشف الإنسان وجه التدبير فيه بعد ، ( بسبب جهله والنسبية التي تتصف بها إدراكاته وعلومه ) منظور على الحكمة ذاتها ، إن لم يتبين العقل الانساني اليوم ، فسيبينه غداً ، ولئن لم يتبينه البتة ، فإن ذلك لا يعود بالنقض على وجود حكمة ثابتة واضحة للعقول والأذهان كلها !.. من الواضح أن ظهور الحكمة والتدبير هنا دليل على جهل الانسان بنظير تلك الحكمة هناك ، وليس جهله بالحكمة الخفية عنه هنا دليلاً ينقض ما تم وجوده هناك .

(١) أوضحنا قبل قليل مهمة النباتات في التنسيق بين غاز الأكسجين وغاز ثاني أكسيد الكربون .

أرأيت إلى الذي يتأمل مظاهر الحكمة والتدبير في بناء مآ ، بقيت منه  
أطلال ، ثم يقف على بعض الجوانب التي خفي عنه وجه الحكمة والقصد منه ،  
أفيجعل من جهله هذا دليل نقض على ما قد ثبت أمامه معنى الحكمة والتنظيم  
فيه ، بحيث يضي قائلًا في نفسه : إنه العشوائية التي خدعت بها ، ولو لم تكن  
كذلك ، لما جهلت وجه القصد والحكمة في شيء ما من متعلقات هذا البناء •

وهكذا ، فإن إنجلز مهما أراد أن يجعل من جهله بالحكمة من خلق الققط  
والفئران دليلًا علميًا على بطلان ظاهرة الحكمة والعلّة الغائية في الكون ، فإن  
جهله هذا لن يكون دليلًا على أكثر من جهله ، ولن يعود بشيء من النقض على  
الحكمة المتجلية الساطعة في مملكة النحل أو جماعة النمل أو عالم الحشرات أو  
الطيور مثلاً ، أو على عموم ظاهرة الحكمة الساطعة في سلوك الحيوانات كلها ،  
تلك الظاهرة التي يسميها غوستاف لوبون ، في كتابه الأفكار والعقائد : « المنطق  
البيولوجي » ! • أحد شيئين : إما أن تفسر هذه الحقيقة بعقلانية الطبيعة ذاتها ،  
وأما أن تفسر بظهور الحكمة والارادة فيها ، فيستلزم ذلك وجود حكيم ومريد •  
وإذ كان الاعتراف بهذه الحقيقة الثانية موقعاً في برائن « الإيمانية » ، وهو الأمر  
الذي يتنافى مع ما بايع الماديون أنفسهم عليه ، لم يكن مناص من الإذعان للحل  
الأول ، وهو القول بعقلانية الطبيعة ، وليجبرّ لهم هذا القول من التهاوت  
كل ما يمكن أن يجره ، فذلك أيسر مآلاً لمصالحهم من المصير إلى شيء يلجنهم  
إلى الإيمان بالله •



بقي أن نتكلم عن المصادفة وموقف الماركسيين منها • وقولهم إنها موجودة  
ولكن تحت سلطان قانون السببية التي لا محيد عنها •

وأقول بعد أن تبين لنا أن علاقات الاسباب بالنتائج ، ليست في الحقيقة  
العلمية أكثر من علاقة اقتران ، سواء أ بقيت مستمرة أم لم تبقى منسمة ، وأن  
الأشياء كلها ، بما فيها ما يسمى بأسباب وما يسمى بمسببات ، لا بدّ في وجودها

من وجود مسبب تنبع القدرة من ذاته وليست تفيض عليه من غيره - أقول :  
بعد أن أوضحنا كل ذلك ، لم يعد ثمة معنى للتفريق بين ما يسمى بالضرورة  
والمصادفة .

فلا ضرورة خارج نطاق ما يقضي به مسبب الأسباب .

ولا مصادفة ، بعد ثبوت قانون الحكمة ، وظاهرة العلة الغائية في  
الأشياء .

ثم إن الأشياء كلها ضرورية ، بمعنى عدم إمكان خروجها عما قد قضى  
به مسبب الأسباب كلها .



# الحرية والضرورة

« الحرية والضرورة » : هذا العنوان يكمن تحته الجواب على إشكال أثاره خصوم المادية الديالكتيكية ؛ إذ ينكرون عليهم - كما قلنا سابقاً - حشد الطاقات للشورة الاشتراكية ودفع الناس اليها ، ما دام أن القانون الديالكتيكي حاكم بطبعه كما يقولون ، وأنّ حتمية جريانه مستمرة سواء أكان ذلك في أمر المادة وتطورها ، أو التاريخ وتقلباته .

فكيف يردّون على خصومهم وبماذا يجيبون على هذا الإشكال ؟

يقولون : ليس معنى حتمية القانون الديالكتيكي الذي ينسبط سلطانه على المادة ، ومن ثم على حركة التاريخ الإنساني ، أن الانسان يفقد حريته وفاعليته تجاه هذه الحتمية وما لها من سلطان . ذلك لأن حركة الانسان ابتغاء السعي الى مصالحه ، واندفاع المظلوم ابتغاء تخليص حقوقه من الآخرين جزء لا يتجزأ من قانون الديالكتيك ذاته .

أي إن من شأن الانسان وطبعه أن يسخر حريته لما هو ضروري في تحقيق مصالحه . وقانون الديالكتيك يبيّن له الخط الضروري الذي لا بدّ له من سلوكه لتحقيق تلك المصالح .

وأكبر دليل على ذلك ، أن الانسان عندما يحاول أن يسخر حريته لمقارعة هذا القانون الضروري الذي يصرّه به الديالكتيك المادي ، يخفق كل الإخفاق ، ولا تنجّده حريته بشيء ذي بال .

وعن هذا المعنى يعبرّ انجلز حينما يقول : « لا تكمن الحرية في الاستقلال

الموهوم عن قوانين الطبيعة ، وانما في معرفة هذه القوانين ، وفي الإمكانية القائمة على هذه المعرفة ، لإرغام قوانين الطبيعة بصورة منهجية على الفعل من أجل أهداف معينة » (١) .

تلك هي الخلاصة في الجواب على هذا الإشكال .

فما هو موقفنا من هذا التنسيق الطريف بين كل من الحرية والضرورة ؟ للإجابة على هذا السؤال ، لا بدّ من الانصات الى مزيد من التفصيل في إجابة الماركسيين على الإشكال المذكور . فإننا إن فعلنا ذلك ، وجدنا اضطراباً هاماً منهم في تفصيل هذا البحث ، ابتغاء التنسيق المطلوب بين حرية واضحة يملكها الانسان في شؤونه أيّاً كانت ، والحتية المزعومة لسلطان الديالكتيك ، على التاريخ الانساني خاصة ، بعد سلطانه على المكوفات المادية عامة .

يقول انجلز : « إن الحرية لا تستقيم في حلم الاستقلال عن القوانين الطبيعية ، بل في معرفة هذه القوانين ، وفيما تمنحه هذه المعرفة من امكانية تشغيل تلك القوانين ، بصورة منهجية ، في اتجاه أهداف محددة . وإن هذا لينطبق سواء على قوانين الطبيعة الخارجية ، أم على القوانين التي تسيّر الوجود الجسماني والذهني للبشر أنفسهم . وهما صنفان من القوانين ، يمكننا على الأكثر أن نفصلهما عن بعضهما بعضاً في الفكر ، لكن ليس في الواقع ، وهكذا ، فإن حرية الإرادة لا تعني أكثر من القدرة على اتخاذ القرارات بعد الاطلاع على حقيقة الأمر . وبالتالي فإنه بقدر ما تكون محاكمة الانسان بشأن مسألة معينة أكثر حرية ، فإن الضرورة التي سيتحدد بها مضمون هذه المحاكمة تكون أعظم ، في حين أن التردد القائم على الجهل ، هذا التردد الذي يبدو أنه يقوم باختيار اعتباطي بين قرارات عديدة مختلفة متنازعة ، ينصح من جراء هذا الواقع بالضبط عن انعدام حريته ، وعن إذعانه بالضبط لذلك الشيء الذي كان ينبغي له

(١) انتي دومرنغ : ١٣٧ ، وانظر صفحة ٤٢ من هذا الكتاب .

أن يسيطر عليه . وهكذا فإن الحرية تستقيم في السيطرة على ذاتنا وعلى الطبيعة الخارجية ، وهي سيطرة مؤسسة على معرفة الضرورة الطبيعية » (١) .

كان هذا كلام إنجلز في كتابه ، أتني دوهرنغ .

ولكنه هو نفسه يعالج هذه المشكلة ذاتها على نحو آخر يناقض كلامه هذا ، في كتابه الاشتراكية الخيالية والاشتراكية العلمية . فهو يقول : إنه عندما تصبح الوسائل الجبارة للانتاج الذي خلفته المرحلة الرأسمالية ملكاً للمجتمع ، وعندما ينظم الانتاج حسب الحاجات الاجتماعية ووفقاً لمقتضياتها ، يصبح الناس أسياد علاقاتهم الاجتماعية ، وأسياداً على الطبيعة وأسياد أنفسهم . وعندئذ سوف تكون الاسباب الاقتصادية التي خلقوها تقوم بنسب عظيمة جداً ، بالتأثيرات التي يرغبون فيها . إن هذه ستكون قفزة البشرية من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية (٢) .

هذان النصان يعالج كل منهما المشكلة على نحو معارض للآخر . وليس ، كما يوهنا بليخانوف ظليّن لمعنى واحد .

الكلام الذي نقلناه أولاً ، يتلخص في بيان أن الحرية في حياة الانسان ليست إلا مشعلاً يهديه إلى الضرورات التي لا بدّ له من تنفيذها . ففي ساحة الحرية العريضة يملك الانسان تجاربه حيث يدرك على أعقابها السبيل الذي لا بدّ من سلوكه ابتغاء الوصول الى آماله . وبهذا الشكل يزول ما يبدو م التعارض بين الحرية والضرورة . ونتيجة هذا القول أن الضرورة ، لكونها ضرورة ، لا بدّ أن تستوعب الحرية ، لا العكس . بمعنى أن الضرورة يجب أن تسخر الحرية لصالحها .

أما الكلام الثاني فمؤداه أن الضرورات ( وهي تتبثّل هنا في نقل وسائل الانتاج والملكيات العامة الى أيدي الطبقة الكادحة في ظل من دكتاتورية

(١) أتني دوهرنغ : ص ١٣٧ .

(٢) انظر القضايا الاساسية في الماركسية لبليخانوف ص ٩٧ .

البروليتاريا ) تتناقض فعلاً مع حرية الإنسان ، في بادئ الأمر ، ولكنها قنطرة لا بد منها من أجل الوصول الى الحرية . فإن المجموعة البشرية ، لا تتمتع برغباتها حقيقة ، إلا بعد أن تسود هذه الاشتراكية التي تعقبها الشيوعية . حقاً أن الانتقال إلى هذه الاشتراكية لا يكون إلا على حساب قدر كبير من الحريات . ولكن هذا الوضع إذ يستقر فيما بعد ، يحقق للمجتمع كله شكلاً أغنى وأبقى من الحرية الحقيقية .

إن هذا الكلام الثاني يعالج المشكلة بشكل جدلي ، تكون فيه الضرورة أطروحة ، وتحقق الحرية على أعقابها تركيياً .

ولكن هل هي المشكلة ذاتها التي يعالجها إنجلز في نصه الأول ؟  
إنهما مشكلتان مختلفتان مختلفتان اختلافاً كلياً .

المشكلة الأولى تتمثل في : أن الضرورة التي تفسر في تطبيق المادية الديالكتيكية على المادة نفسها ، ضرورة لا سلطان للوعي عليها . فيمكن أن تفهم فيها الضرورة بمعناها الحقيقي . ولكن الضرورة في تطبيق المادية الديالكتيكية على خطوات المادية التاريخية ، ليست كذلك بل هي خاضعة للوعي الانساني ، ومن ثم فهي خاضعة للإرادة . فكيف يكون حتماً أو ضرورياً ما لا يمكن أن يكون بمعزل عن الإرادة والحرية ؟

ولقد كان كلام إنجلز الذي نقلناه عن « اتني دوهرتغ » جواباً أو معالجة لهذه المشكلة بالطريقة التي قد رأيتها .

المشكلة الثانية تتمثل في : أن الثورة الاشتراكية لا يمكن أن تكون ضرورة إنسانية ما دامت تسحق حريات إنسانية كثيرة ، إن حرية الإنسان أقدس ما ينبغي أن يملكه الانسان فكيف تكون الثورة الاشتراكية ضرورة إنسانية وهي تفقد طائفة كبرى من الناس حرياتهم هذه ؟

ولقد كان هذا الكلام الثاني لإنجلز نقلاً عن كتابه « الاشتراكية الخيالية

والاشتراكية العلمية» جواباً أو معالجة لهذه المشكلة الثانية كما قد رأيت .  
غير أن المشكلة الحقيقية ، هي أن معالجة كل من المشكلة الأولى والثانية  
تفرض وجود وضعين متعارضين لا بدّ أن يكون كل منهما تكذيباً للآخر .  
هل هناك حرية حقيقية ، يسير الناس على ضوءها في معرفة ضرورات الثورة  
الاشتراكية ؟ . إن كانت هذه الحرية موجودة ، فالإشكال الثاني مفقود ، ولا  
حاجة للإجابة عليه . ذلك لأن على الناس جميعاً أن يعلموا ، والحالة هذه ،  
ما هي حقيقة الحرية ، وأن يصفوا جيداً إلى كلام إنجلز عن هذا الموضوع ،  
أثناء خصومته مع دوهرنغ . فإن هم فعلوا ذلك فسيكتشفون أنهم يتمتعون  
بالحرية كل الحرية ، في اللحظة التي يكتشفون فيها ضرورات الثورة الاشتراكية  
التي هي حكم مبرم من أحكام الجدلية التاريخية . ولا بدّ أن يكون الناس كلهم  
سواءً في التمتع بهذه الحرية عندئذ ، سواء أكانوا من الطبقة الكادحة أم من  
الطبقة الرأسمالية الجشعة . فإن أحكام الضرورات الانسانية عامة لهم جميعاً ،  
ولا بدّ أن تكون الحرية التي تهدي اليها عامة قدر عموم تلك الضرورات  
نفسها ! .

وإذا كان الأمر كذلك ، فقد بطل الإشكال الثاني من أساسه . إذ الحرية  
موجودة على امتداد الضرورات الاشتراكية طولاً وعرضاً ، فقيم البحث عن  
مصيرها ، حتى يرهق إنجلز نفسه في وضع صيغة للحل ، تجعل من الضرورات  
الاشتراكية أطروحة ، تحمل في طواياها بذور الحرية المقبلة ، ثم تتحول الأطروحة  
بقفزة بعد التطبيق والاستقرار ، إلى تركيب من الحرية الحقيقية ؟ .

إن وضع صيغة كهذه ، يعود بالنقض على زعم وجود الحرية التامة ، مشعلاً  
هادياً إلى الضرورات التي لا بدّ منها . ذلك لأن انبثاق الحرية من تحقق الضرورة  
الاشتراكية واستقرارها ، يعني عدم وجودها من قبل بوجهها الصحيح . إذن  
فكيف هُدي الناس إلى صراط الثورة الاشتراكية من قبل ، وتحملوا خوض  
غمارها ، وها هو إنجلز يوضح لنا في بيان مبين ، أن فرق ما بين الحيوانات التي  
لا تملك حريتها والانسان الذي يملك حريته الحقيقية ، هو أن الحيوانات لا علم



لها بشيء من الضرورات التي يتوقف عليها صلاح حالها ، على حين يتبين للإنسان ذلك كله عن طريق حريته التي تحمله على التجربة إثر التجربة التي تهديه أخيراً إلى ضروراته التي لا بدّ منها .

لا ريب أن إنجلز حطم ببيانه المبين هذا بنيانه الجدلي الثاني الذي يحدثنا عن الحرية المنتظرة التي لا تتمخض إلا عن تطبيق الضرورات الاشتراكية .

ومهما أطال بليخانوف في ستر عوار هذا الاضطراب الذي أوضحناه جلياً لكلام إنجلز ، باسم الظلال المتعددة للمعنى الواحد <sup>(١)</sup> ، فإنك تستطيع أن تلمس بنفسك صنعة الخداع اللفظي الذي لا بدّ أن يفصحه الاضطراب المكشوف بين الحين والآخر .



وبعد ، فما هي حقيقة معنى الضرورة فيما تسميه الماركسية : التطبيقات الديالكتيكية على التاريخ ، أو فيما تسميه : المادية التاريخية ؟ وما حقيقة العلاقة القائمة بينها وبين الحرية ؟

ثم أيهما يعدّ قطباً للآخر ؟ الضرورات التاريخية هي القطب الثابت ، والحرية معنى يدور في فلكها ، أم العكس هو الصحيح ؟

وإذا حكمنا بأن هذا أو ذاك هو القطب الثابت الذي يجب أن يدور الآخر في مداره ، فاعتماداً على أيّ دليل علمي نحكم بذلك ؟ ومن أين يأتي هذا الدليل ، إذا كانت الحرية الإنسانية تملك أن تخلع هذا لتثبت ذاك ، كما تملك أن تفعل العكس تماماً ؟

بما أن بحث هذه المسألة من حيث هي ، متفرع من تطبيق المادية الديالكتيكية على التاريخ الإنساني ، وبما أننا سنفرد ، إن شاء الله ، قسماً للحديث عن المادية التاريخية ، فلنرجئ الإجابة على هذه الأسئلة كلها إلى ذلك الحين .

---

(١) انظر القضايا الأساسية في الماركسية : ٩٧ .

## الحقيقة الموضوعية والمطلقة

وهذه واحدة أخرى من المقولات المتعلقة بالجدلية الماركسية .

وهي في الوقت ذاته معلّمة من معالم الاضطراب الماركسي ، التي نجمت عن رغبة اليقين بأن قانون الجدلية المادية ، هو محور الحياة كلها ، وهو المهيمن على كل شيء ، دون أي التفات إلى الآثار التي من شأنها أن تتفرع عن هذه الدعوى ، تلك الآثار التي تضع الماركسيين في مأزق ، بل في مأزق ، لا يمكن التخلص منها .

أجل . . فهذا العنوان : ( الحقيقة الموضوعية والحقيقة المطلقة ) ليس عنواناً على مقولة مقررّة على نحو مفهوم متفق عليه ومتألف مع قوانين الديالكتيك ، بمقدار ما هو عنوان على معضلة وقع النزاع والاضطراب فيها ، ثم لم تنجد المتنازعين أدلة كافية لقطع الاضطراب والاتفاق على أي شيء .

وقبل كل شيء ، يجدر بنا أن نتساءل : ما معنى الحقيقة الموضوعية والحقيقة المطلقة ، وما الفرق بينهما ؟

لعل من المفضل أن نصفي إلى لينين ، وهو يحدّد لنا المعنى المراد من كل منهما . يقول :

« ١ - هل للحقيقة الموضوعية وجود ، يعني : هل يمكن أن يكون للأفكار البشرية مضمون لا يتوقف على الذات ، لا يتوقف على كائن انساني أو على البشرية ؟

« ٢ - إذا قلنا نعم ، فهل يمكن للأفكار البشرية المعبرة عن الحقيقة

الموضوعية أن تعبّر عنها دفعة واحدة ، بكاملها ، وبدون تقييد ، وبصورة مطلقة ،  
أم بصورة تقريبية ونسبية فقط ؟ إن السؤال الثاني هو سؤال خاص بالعلاقة  
بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية » (١) .

إذن ، فالحقيقة الموضوعية ، هي المضمونات الفكرية التي توجد لها  
ما صدقات\* في الوجود الخارجي ، بشكل مستقل عن الانسان وفكره .

أما الحقيقة المطلقة ، فهي تلك الحقائق الموضوعية التي يمكن للفكر  
الانساني أن يستوعبها بكل جذورها وفروعها وقيودها ، بحيث يكون الفكر  
الانساني في مأمن من أن يعيد النظر فيها .

وإنك لترى أن الإذعان لوجود الحقيقة المطلقة ، مترتب على اليقين بوجود  
الحقيقة الموضوعية ، بمعنى أن الحقيقة المطلقة أخص من الحقيقة الموضوعية .

ونحن نبدأ فنقول : أما الحقيقة الموضوعية ، فهي محل اتفاق لدى جميع  
العلماء والفلاسفة الماديين وغيرهم ، إذا استثنينا طائفة من المثاليين واللاأدرين ،  
وإذا استثنينا واحداً مثل بوغدانوف الذي أنكر وجود الحقيقة الموضوعية على  
الرغم من ماديته . فقد ذهب إلى أن الحقيقة ليست إلا شكلاً ايديولوجياً منظماً  
للتجربة البشرية . أي إن الحقيقة ، بنظره ، حصيلة تجارب البشر ومواضعاتهم ،  
ومن ثم فلا توجد حقيقة مستقلة عن الذات أو البشرية .

لا نرى داعياً لمناقشة هذه المسألة ، كما يتصورها بوغدانوف ، أو غيره من  
المثاليين ؛ إذ هو تصور ينأى عنه العقل السليم والمنطق المتجرد ، أيأ كان .  
وحسبنا أن نقول ، كما يقول لينين — وهو قول حق — : « لا تدع علوم الطبيعة  
مجالاً للشك في أن تأكيدها بوجود الأرض قبل البشرية حقيقة » ؛ أي حقيقة  
لا يتوقف مضمونها على الذات الانسانية ، لأن مضمونها كان موجوداً من قبله .  
نريد أن نضيف كلمة واحدة فقط ، على المناقشة المسببة التي ناقش بها

---

(١) المادية والنسب التجريبي العلمي : ١١٤ .

لينين خصمه ( المادي مثله ) بوغدانوف ، والتي اعتمدت أكثر ما اعتمدت ، على بيان أن إنكار الحقيقة الموضوعية يؤدي أخيراً إلى ضرورة الاستسلام أمام حجج « الإيمانيين » أي المؤمنين بوجود الخالق جل جلاله ، إذ إن لهؤلاء « الإيمانيين » كغيرهم حقائقهم التي لا يجوز خدشها ، ما دامت الحقائق ليست إلا حصيلة الأيديولوجيات والتجارب البشرية !.. لذا فإن الحصن الوحيد ضد حجج المؤمنين بالله هو اليقين بوجود الحقيقة الموضوعية . أي إن هذه الحقيقة ، ستكون عندئذ ، ورقة رابحة في أيدي الماديين وحدهم ، ولا يتأتى أن يستغلها « الإيمانيون » لصالحهم بحال من الأحوال .

نقول نحن : إن هذا القول من لينين ، لا يخيفنا ( ونحن من المؤمنين بالله عز وجل ) من أن ندعن لحقيقة علمية لا نملك دليلاً موضوعياً على إنكارها .

ذلك لأننا على يقين بأننا ، في اللحظة التي نشعر فيها بشئ هذا الخوف على إيماننا ، نشعر أيضاً بأن إيماننا هذا إنما يقوم على أساس ذرائعي ينسج حصنه من ظلام المنافع والآمال ، بعيداً عن رقابة العلم وأدلة المنطق . وإننا نرى أن نفس مثل هذا الإيمان من جذوره خير بكثير من بقاءه على هذا النحو .

إذن ، فنحن نقرر بأن الحقيقة الموضوعية موجودة . وليست متوقفة في ذاتها على وجود فكر يحصنها أو يرعاها . ولا نبالي بالنتيجة التي يوصلنا إليها اليقين بهذا الأمر .

ولكن ، أفتعارض الإيمان بوجود الله عز وجل ، مع الإذعان لوجود الحقيقة الموضوعية كما قد تصور لينين ؟

ليس ثمة من يملك أي دليل على أن هذين اليقينين متعارضان .

مخلوقات الله عز وجل كثيرة . والإنسان بما فيه من روح وفكر ، واحد منها ؛ فأني نقض يعود على الإيمان بوجود الله ، من جراء الاعتماد على البرهان العلمي القائل بأن الله عز وجل متع الإنسان بضياء من الفكر والوعي ، يكتشف

به ما حوله من مظاهر المخلوقات وخواصها وسبل الاستفادة منها ، وبأنها موجودة وجوداً مستقلاً عن هذا الضياء الفكري الذي جهزه الله تعالى به ؟

وإذا قلنا « البرهان العلمي » فإن البرهان العلمي هذا ، لا يشترط فيه أن يكون هو ذاك الذي يتمسك به « الكهنوتيون » ودعاة « الخطيئة » و « التخليص » . وهو التصور الأخرق الذي كان من سوء حظ لينين ورفاقه أنهم لم يطلعوا على غيره ، مما يتفق مع العلم كل الاتفاق ولا يتعارض مع براهين اليقين بوجود الله بحال من الأحوال .

بهذه الكلمة ، التي هي تعليقنا الوحيد ، على مناقشة لينين لخصمه المادي بوغدانوف - نظوي الحديث عن « الحقيقة الموضوعية » بعد أن عرفنا معناها ، وأوضحنا موقفنا منها ، معرضين عن الخصومة الطويلة الناشئة حول هذا الموضوع بين الماديين والمثاليين ، مكتفين بالإذعان للحق الذي هو في جانب الماديين في هذا الأمر . لننتقل بعد ذلك إلى الموضوع الأهم ، ألا وهو موضوع « الحقيقة المطلقة » .



هل يقرّ أئمة المادية الجدلية بوجود الحقيقة المطلقة ؟

أما بوغدانوف الذي أنكر الحقيقة الموضوعية ، فهو ينكر الحقيقة المطلقة من باب أولى ؛ وقد عرفت أن هذه الثانية أخص من الأولى . فالذي ينكر الأولى لا بدّ أنه ينكر الثانية ، لأن نفي الأعم يستلزم دائماً نفي الأخص .

وأما أكثر أئمة المادية الجدلية ، فيفضلون الإذعان لوجود الحقيقة المطلقة ، ولكنه إذعان أشبه بالإنكار منه باليقين ! .

يؤمنون بوجود الحقيقة المطلقة ، ولكنهم ينكرون إمكان الوصول إليها إلا باجتياز جسر طويل من تاريخ الإنسانية كله تقريباً ، وبتسليط الفكر الانساني عليها ، بمعناه الكلي لا بمعناه المتمثل في الآحاد والأفراد . وإلى أن يتهياً للإنسانية

ذلك الاجتياز الطويل مع هذا التسليط للفكر الكلي ، سيظل الإنسان يرضي نفسه بالحقائق النسبية ، أي المعلومات المشروطة بظروف معينة وقيود معينة واعتبارات معينة .

يقول إنجلز : « أياكون الفكر الإنساني مطلقاً ؟ يتوجب علينا قبل أن نجيب بنعم أو لا ، أن نستقصي أولاً : ما هو الفكر الإنساني ؟ أهو فكر الإنسان الفرد ؟ كلا . لكنه لا يوجد إلا بوصفه الفكر الفرد للمياريات عديدة من البشر الماضين والحاضرين والمقبلين ! » (١)

ثم يقول : « وبكلام آخر ، فإن سيادة الفكر تتحقق في مجموعة من الكائنات البشرية التي تفكر بصورة قليلة السيادة حتى درجة قصوى ، والمعرفة التي تملك حقاً غير مشروط في الحقيقة ، تتحقق في مجموعة من الأخطاء النسبية ، ولا يمكن لأيّ منهما أن تتحقق إلا خلال ديمومة لا متناهية للوجود البشري » !

ويستعرض إنجلز جهود العلماء والباحثين في ميادين المعرفة الثلاثة ، التي هي الطبيعة الجامدة القابلة للمعالجة الرياضية ، ودراسة العضويات الحية ، والعلوم التاريخية ، لينتهي إلى أن جهود العلماء في شيء من هذه الميادين لم تأت إلا بمعلومات نسبية خضعت فيما بعد لقدر كبير من التعديل والتبديل ، فقد « وقعت الرياضيات في الخطيئة ، وهي التي كانت من قبل ذات أخلاق عالية » والأمور كذلك بالنسبة للعضويات الحية : « فكم هي زهيدة معرفتنا بأصل الكريات الدموية ، وما أكثر الحلقات المتوسطة التي تنقصنا حتى الوقت الراهن من أجل إقامة رابطة عقلانية ما بين أعراض أحد الأمراض وأسبابه على سبيل المثال ، وكثيراً ما تحدث بعض الاكتشافات ، كإكتشاف الخلية مثلاً ، فتضطربنا إلى مراجعة كاملة لسائر الحقائق الأخيرة والنهائية المقررة من قبل ، في مجال علم الحياة ، وإلى وضع أكوام كاملة منها في سلة المهملات دفعة واحدة ، وبصورة جازمة » ثم يقرر إنجلز أن الأمر أشد حرجاً وأكثر بعداً عن المعرفة التي تدعو

(١) انهي دوهرنغ : ١٠٥

الى الاطمئنان ، إذا ما راجعنا جهودنا العلمية في ميادين العلوم التاريخية ..  
» وهكذا فإن معرفتنا في مجال التاريخ الانساني لأشدّ تخلفاً أيضاً في ميدان  
علم الحياة « (١) .

ولا ريب أن بقية دعاة المادية الجدلية ، يؤيدون انجلز في كل هذا الذي  
قال ، وفي مقدمتهم لينين فقد دافع عنه دفاعاً كبيراً ، صد بوغدانوف الذي أنكر  
على إنجلز آراءه المضطربة (على حد قوله) في هذه المسألة (٢) .

ولكن ، فما هو الدليل على وجود حقيقة مطلقة في الواقع ونفس الأمر ،  
إذا ثبت هذا الذي يقوله إنجلز ويقره عليه بقية الرفاق ، من أن الانسان لم يستطع  
— خلال كل هذا الذي قطعه في رحلته العلمية — أن يكتشف الحقائق المطلقة  
للأشياء . لعل هذه الحقائق غير موجودة في الواقع كما يقول بوغدانوف !!

يجيب انجلز على هذا السؤال ، بأن الإنسان على الرغم من عجزه الذي  
وصفه آنفاً ، فقد آب من سعيه الطويل هذا بحفنة من الحقائق المطلقة . كعرفة أن ،  
 $2 \times 2 = 4$  ، وأن زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين ، وأن باريس تقع في فرنسا ،  
وأن نابليون قد مات في اليوم الخامس من أيار ١٨٢١ الخ .. فهذه الحقائق  
المطلقة ، وإن كانت تافهة وربما سخيفة ، إلا أنها دليل كاف على أن لمعارفنا النسبية  
التي تتمتع بها جذوراً من الحقائق المطلقة ، القائمة والموجودة بحد ذاتها ،  
سواء أعرفناها كما هي أم لم تتمكن إلا من معرفة أجزاء مهشمة منها .

والآن ، نصل إلى المشكلة الكبرى المنطوية في هذا الاقرار الخطير !!

إذا كانت الحقيقة المطلقة موجودة بالفعل ، ولكنها خفية عنا ، محجوبة عن  
عقولنا ، فقيم نبذل كل هذا الذي نبذله من الجهد في سبيل إحراز المعارف  
والعلوم ، وكيف نطمئن الى صحة ما نحصل عليه من المعارف إذا ؟

(١) المرجع السابق ، وما بين القوسين من كلام انجلز بنصه .

(٢) انظر المادية والمذهب التجريبي النقدي ص : ١٢٣ فما بعد .

إن الذي تنبه ، قبل غيره الى هذه المشكلة ، هو إنجلز . ولكنه لم يتردد في أن يستنجد بالمنهج الجدلي ذاته ليستخلص لنا منه الجواب :

فهو يوضح لنا أن معارفنا التي نحرزها ، كلها معارف نسبية ؛ إلا أنها تحمل في طياتها في الوقت ذاته بذور الحقيقة المطلقة ؛ وإذا فحل التناقض القائم بين الحقائق النسبية والحقائق المطلقة ، كامن في تراكم المعلومات النسبية فوق بعضها ، خلال رحلة زمنية طويلة ، حيث تتولد منها أخيراً الحقيقة المطلقة ! .. وسواء أكتب لنا أن نعيش إلى عصر اكتشاف تلك الحقيقة أم لم يكتب لنا ذلك ، فإن مما يبعث الطمأنينة القلبية تجاه ما نحرزه من المعارف النسبية أننا ندنو ، بذلك وحده ، إلى الحقيقة المطلقة . يقول إنجلز :

« وإننا لنعثر هنا مرة أخرى على نفس التناقض الذي صادفناه أعلاه ، بين صفة الفكر الإنساني المدرك بالضرورة على اعتباره مطلقاً ، وواقعه في الكائنات الانسانية المفردة التي لا تفكر جميعاً إلا بصورة محدودة . وهو تناقض لا يمكن حله إلا في سياق تطور لا متناهٍ ، في ما هو تعاقب للأجيال البشرية ، لا نهاية له عملياً ، بالنسبة إلينا على أقل تقدير . وبهذا المعنى ، فإن الفكر الانساني هو مطلق وغير مطلق على قدم المساواة ، وقدرته على المعرفة غير محدودة ، بمقدار ما هي محدودة . إنه مطلق وغير محدود في طبيعته ودعوته وإمكاناته وهدفه التاريخي الأخير ، وهو غير مطلق ومحدود في تحقيقه الفردي وفي واقعه في أي لحظة معينة . وإذا ما بلغت البشرية ذات يوم المرحلة حيث لن تشغل إلا بالحقائق الأبدية ، بنتائج من الفكر تتحلّى بالصلاحية المطلقة ، وبالحق غير المشروط في الحقيقة ، فإنها تكون قد بلغت النقطة حيث تكون محدودية العالم الفكري قد استنفدت في واقعيته وفي إمكاناتها الكمونية ، وبذلك تتحقق المعجزة الشهيرة الخاصة بعدد ما ليس هو قابلاً للعدّ » (١) .

هذا هو الحل للمشكلة في نظر إنجلز . ويؤيده لينين في ذلك كل التأييد ،

(١) أنتي دوهرنغ ص : ١٠٦ .



كما يؤيده في ذلك أكثر الذين كتبوا من بعد في هذا الموضوع .

ولكن « ديتزجن » يرى للمشكلة حلاً آخر . إنه يؤكد أن الانسان ، وهو يسعى لتوسيع دائرة معارفه ومعلوماته ، يشم الحقيقة المطلقة ويحسّ بها بمحض فطرته . فإذا قيل له وهو يجتاز طريقاً معينة في استحصال المعارف : من أين لك أن الحقيقة المطلقة كامنة في هذا الطريق دون غيره ، يمكنه أن يجيب بأن فطرته تشعره بالجهة التي تكمن الحقيقة المطلقة في نهايتها . فهو يقول : « إن الحقيقة المطلقة يمكن أن ترى وتسمع ، وتحس ، وتشم ، وتلمس ، وطبعاً أن تعرف أيضاً ، ولكنها لا تندمج بصورة كلية في معارفنا » ويقول « من المفروغ منه أن اللوحة لا تستنفد موضوعها ، وأن الفنان يظل متخلفاً عن نموذجها . . كيف يمكن للوحة أن تتطابق مع النموذج ؟ تستطيع ذلك بصورة تقريبية . . من أين نعرف إذن أنه توجد وراء ظواهر الطبيعة ، وراء الحقائق النسبية ، طبيعة شاملة ولا محدودة ومطلقة ، لا تنكشف بكاملها للإنسان ؟ . . من أين تأتي هذه المعرفة ؟ . . إنها فطرية فينا ، إنها تعطى لنا مع الشعور » .

وإنك لتعجب من مادي عريق في ماديته ، يتحدث بهذه الصوفية المطلقة عن الفطرة والشعور والحس . . كنبراس في كيان الإنسان يهديه الى حيث تكمن « الحقيقة المطلقة » وهي ولا ريب صوفية لم تعجب لينين كما لم تعجب من قبله ماركس . ولكن فقرة أخرى قالها ديتزجن عن الحقيقة المطلقة ، خفت غلواء النقد عليه من قبل رفاقه ، وهي قوله فيما بعد : « حين أقول إن شعور الحقيقة المطلقة والأبدية فطريّ فينا ، وأنها المعرفة القبلية الوحيدة التي نملكها ، فإن التجربة تؤكد أيضاً هذا الشعور الفطري » (١) .

والآن ، هل ترى من سبيل للتوفيق بين كل ما يجزم به الماديون الجدليون من قوانينهم الديالكتيكية ، وسائر مستلزماتها ومقولاتها التي سبق بيانها وشرحها بشكل مختصر ، وبين حديثهم هذا عن الحقيقة المطلقة ؟

(١) من كتاب ديتزجن « رحلات ، وانظر : المادية والمذهب التجريبي النقدي ص ١٢٧ .

لقد أنفق إنجلز ما يقارب ثلاث صفحات كبيرة ، في التأكيد على أن معارفنا ، على اختلافها ، لا تستند الى يقين ، وأن « الأجيال التي ستصحح أخطاءنا هي على الأرجح أكثر عدداً بما لا يقاس من تلك الأجيال التي سنحت لنا فرصة تصويبها » وأن كل ما نحزره من المعلومات إنما هو معلومات مقيدة بظروف وشروط ووجهات معينة ، فهي لذلك عرضة للتبدل ؛ ونحن — نظراً لذلك — نوشك أن نكتشف في كل وقت أننا مخطئون في فهمنا لها !! .

إذن ، فكيف يحق لصاحب هذا الكلام — وكل الماديين أصحاب لهذا الكلام بشكل أو بآخر — أن يجزم بحتمية خضوع الكون كله لسلطان الديالكتيك ، وأن يجزم بأن المادة سرمدية خالدة ، وأن يجزم بأن الروح ثرة من ثمارها ، وبأن الفكر وظيفة لمادة خاصة عالية التنظيم ، وبأن الإنسان اجتاز عصوراً طويلة وهو لا يتمتع بلغة ولا بفهم .. الخ .

أليست هذه المزاعم ، إن صحت ، حقائق مطلقة ؟ وهل ثمة « حقيقة مطلقة » أوسع وأشمل وأبعد عن كل قيد وشرط من القول بأن جميع تقلبات الكون والحياة خاضع لقوانين المادية الجدلية التي مرّ بيانها ؟ كيف يتأتى أن ينطق بهذا الكلام من يقول في الوقت ذاته : « إن الأجيال التي ستصحح أخطاءنا هي على الأرجح أكثر عدداً بما لا يقاس من تلك الأجيال التي سنحت لنا فرصة تصويبها » ؟ !! .

إننا لسنا بحاجة الى الرد على مزاعم الماديين الجدليين فيما يجزمون به من الحقائق المطلقة التي يفسرون بها قصة هذا الكون كله ، بأكثر من كلامهم أنفسهم عن الحقيقة المطلقة ، والمتضمن اعترافهم بأن معارفهم كلها معارف نسبية يوشك أن يأتي من يثبت خطأها .

لعل إنجلز كان يضرر الرد على كلامنا هذا ، من خلال احتكامه الى المنهج الديالكتيكي في استخلاص الحقيقة المطلقة من الحقائق والمعارف النسبية . بل أغلب الظن أنه لم يثمرع إلى طريقة الديالكتيك هذه إلا أملاً في أن يجد فيها

الجواب ، على هذا الكلام . ولقد أوضحنا موقفه هذا قبل قليل .

فهو يريد أن يقول لنا من خلال احتكامه إلى المهج الجدلي في البحث عن الحقيقة المطلقة : صحيح أننا لا نضع أيدينا الآن على شيء من الحقائق المطلقة ( إذا استثنينا تلك التوافه التي لا يؤبه لها ) . ولكن قانون الديالكتيك يقضي بأن معارفنا النسبية ، تنطوي على أجزاء من الحقيقة المطلقة . فكل مرحلة جديدة من مراحل تطور العلوم تضيف حبات جديدة الى حصىلة الحقيقة المطلقة ؛ وهكذا ، فإن بوسعنا أن نطمئن إلى معارفنا النسبية هذه وأن نتأكد من صحتها ، لأنها لن تكون درجات في سلم الصعود الى الحقيقة المطلقة إلا إذا كانت هذه الدرجات ثابتة متينة ! .

أجل هذا ما يريد أن يقوله لنا إنجلز ! . وأنت إذا تأملت هذا الكلام رأيته كلاماً مختلطاً غريباً لا يمكن أن يتماسك عليه منطق .

يبحث عن الحقيقة المطلقة من خلال المعارف النسبية ، فيستعين لذلك بما يسميه قانون الديالكتيك ! . أي إنه يسعى للوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة ، مستطياً الحقيقة المطلقة نفسها ! . إذ لو صح أن يكون لقانون الديالكتيك هذا السلطان والنفوذ ، وأنه البراس الذي يمكن أن يؤلف على ضوئه من المعارف النسبية المتجمعة ، الحقائق المطلقة ، لكان قانون الديالكتيك ذاته أعلى حقيقة مطلقة في الكون . ويصبح إنجلز عندئذ مثل ذلك الذي كان يحمل المصباح في يده بحثاً عن شيء افتقده ، فلما سئل عنه قال إنه يبحث عن المصباح ! .

ولنفرض أن المعارف النسبية تحمل ، فعلاً ، حبات من الحقيقة المطلقة ، وأنها كلما ازدادت في أفكارنا ، ازداد ببيان الحقيقة المطلقة كمالاً وقرباً منا — لنفرض صحة هذا ، ولكن لماذا تكون هذه الاستفادة الجليلة من المعارف النسبية وفقاً على الماديين الجدلين وحدهم ! ؟ أليست معارفنا جميعاً معارف نسبية باعتراف هؤلاء الماديين ، مهما اختلفت عن بعضها في النزعة والاجتهاد ؟ ، إذن فعلى أي أساس يتم اكتشاف بذور الحقيقة المطلقة في معارف الماديين

الجدليين ، ويشطب على سائر المعارف النسبية الأخرى لبقية المفكرين بحجة أنها فارغة من بذور الحقيقة المطلقة؟! ..

إننا إذا أردنا أن نصنف معارفنا ، نحن البشر ، بأنها معارف نسبية حقاً ، فما من رب أن أحداً منا لا يملك أي حجة يدحض بها مخالفة الآخرين له . لأن أي حجة من هذا القبيل لا تملك هذه الصلاحية إلا باعتمادها على ميزان الحقيقة المطلقة . ونظراً إلى أن الحقيقة المطلقة مفقودة في وقتنا هذا ، فإن هذه الحجة لا وجود لها .

بل إن القول بأن تراكم المعارف النسبية هو الضمانة لبلوغ الحقيقة المطلقة ، قول باطل يثير الضحك ، مهما كانت هذه المعارف ، وأياً كان مذهب أصحابها . إذ كيف تجزم بأن مجرد تراكم المعارف يوصلك الى معرفة الحقيقة المطلقة ، إذا كنت لا تعلم بعد شيئاً عن الحقيقة المطلقة والجهة التي تقع فيها ؟ لعل سلسلة معارفك تسير بك ذات اليمين ، والحقيقة المطلقة كامنة عن يسارك! .. أم ترى هي سلم تنصبه نحو الهدف الذي تراه وتحدد مكانه ببصرك و يقينك ؛ ثم تصعد إليه عن طريق اجتياز درجات السلم؟! .. إذا فانت لست تائهاً عن الحقيقة المطلقة ، لأنها أمامك .

فأما إن كان قصدهم ، أن تراكم المعارف النسبية في ذهن الانسان ، يهيء له فرصة إعادة النظر فيها ، ويعطيه ذخراً يعينه على اكتشاف أخطائه ، فهو يطبق على المعارف الكثيرة التي تتجمع لديه ما يشبه مبدأ الاصطفاء الذاتي ، ثم إن الأجيال المتعاقبة تستفيد من بعضها الفائدة ذاتها .. وهكذا ، إلى أن تُصنّف المعارف الانسانية العامة من دوائر الأغلاط والأخطاء ، فإذا هي الحقيقة المطلقة — إن كان هذا قصدهم ، فما لهم لا يعترفون بأن كل هذا الذي يقررونه عن الكون ويتصورونه عن جذور الحياة ونهايتها ، إن هو إلا تجارب تطرح في حقل المعرفة لتضاف الى حصيلة التجارب الأخرى ، فتقلبها العقول والألباب ، عسى أن تتمخض عن مجموعها الحقائق المطلقة الصحيحة ، ويذهب الزبد جفاء؟! .. وما لهم يسفّهون كل من يخالفهم في الرأي ويناقشهم في أمر المادة وتطورها؟! ..

وأعود فأقول : إننا اذا انطلقنا من أن معارفنا جميعاً معارف نسبية ، ثم توقعنا من تراكم المزيد منها ، ومخضها ، بعضها ببعض ، ظهور الأخطاء وامكان فرزها جانباً — فإن علينا أن نجزم بأن احتمال الخطأ وارد بالنسبة إليها جميعاً ، ومن ثم فإن أي تصنيف لها في درجات القرب أو البعد عن الحقيقة ، تصنيف باطل لا يوجد أي دليل عليه .

نقول هذا الكلام كله ، لأنجز وأشياعه ( وفي مقدمتهم لينين ) الذين اطمأنوا إلى أن ( قانون الديالكتيك ) يقول لهم : إن المعارف النسبية تحمل في نضاعيفها بذور الحقيقة المطلقة ؛ فما عليهم ، للوصول إليها ، إلا أن يجمعوا المزيد من معارفهم النسبية .

أما « ديتزجن » الذي يحدثنا — وهو المادي المعق — عن الفطرة ، مؤكداً أنها تنفث في روع صاحبها العلم بالحقيقة المطلقة وتهديه الى حيث تكن — فقد كان عليه أن يبدأ ، هو أو أي واحد من رفاقه ، فيعرف لنا « الفطرة » ولو بكلمة واحدة ، على أن يكون تعريفاً صافياً من شوائب « الإيمانية » مشبعاً بصلابة المادية . إذن لأتيح لنا عندئذ أن نعلم السبب في أننا نحن — المؤمنون بالخالق عز وجل — محرومون من هذه الفطرة التي يتحدث عنها « ديتزجن » والتي نوحى إليه والى رفاقه فقط أبناء الحقيقة المطلقة . . الحقيقة المطلقة التي تستظل ، بكل استكانة وخنوع ، بظل المادية الديالكتيكية ، التي استوعبت قصة الكون منذ فجره الذي لا فجر له ، إلى النهاية التي لا وجود لها !! . .

كل ما يمكننا فعله حينئذ ، هو أن نندب حظنا ، إذ حرمانا من الفطرة الانسانية الهادية ، من حيث يستتير بهديها الماديون الجدليون ! . .

★ ★ ★

وبعد ، فإنها لظاهرة غريبة أن ترى الماديين الجدليين ، دون غيرهم <sup>(١)</sup>

---

(١) تقصد بنفيهم اصحاب اليقين بالله عز وجل ، لا اللاديين وبعض المثاليين الذين يتفقون في هذه المسائل مع خصومهم الماديين .

يندبون ضياع الحقيقة المطلقة ، ويجزمون بأنه لا سبيل للعثور عليها ، إلا وراء الرحلة اللامتناهية التي تمضي الأجيال الانسانية في خوض غمارها ، في الوقت الذي يتقدمون فيه إلى البشرية جمعاء ، بتقاريرهم القاطعة عن قصة هذا الكون كله ، وتفسير وجوده ، وطبيعة سيره وتطوره ، وما يمكن أن يؤول إليه حاله فيما بعد !!

فهل لهذه الظاهرة الغريبة من موجب ؟ وما هو ؟  
إليك بيان أسباب هذه الظاهرة باختصار :

أرأيت الى الذي يتأمل الجزء الأعلى من شجرة ضخمة كثيرة الأغصان متشعبة الفروع ، وقد حصر كلاً من بصره وبصيرته في ذلك الجزء وحده ، بحيث كلما ساق امتداد الأغصان بصره إلى القسم الأدنى منها ، حوّلته عن الالتفات إليه ، وكرّر به عائداً إلى ذروة تلك الأغصان والفروع يتأمل تشابكها • ترى ما الذي يمكن أن يخلص إليه تأمله السجين هذا ؟ لا ريب أنه يتيه وسط تتبع علاقات متشابكة متزايدة ، دون أن يستبين له من خلالها كُليّ تلك العلاقات ، لأنه أغلق على نفسه طريق استبانتها • فهو — وقد يئس من العثور على « الحقيقة المطلقة » لهذه الفروع المتشابكة — يقنع نفسه بمعلوماته المجتزأة النسبية ، عن المعرفة التامة لمجموع تلك الشجرة وكُليّ ما هي عليه !!

تلك هي قصة ( الماديين الجدليين ) مع الحقيقة المطلقة التي ضلت عن أبصارهم وبصائرهم ، في زحمة هذه الكثرة الكونية المترامية الأطراف والعلاقات • وإنها لكثرة رهيبة متشابكة لا يكاد يحدها عقل ولا حصر ؛ ولكنها قائمة في الوقت ذاته على وحدة من التناسق والتنظيم ، الهادية بدورها إلى وحدة الحكمة والخلق والتدبير • فلقد تأملوا طويلاً في الكثرة السطحية المتشابكة ، ولم يفكروا إطلاقاً في الوحدة المتناسقة التي يرتكز كل تلك الكثرة عليها ، والتي تهدي الى اليد التي دبّرت • • فصنعت • • فأحكمت الصنع • بل لقد رأيتهم كيف يلوون رؤوسهم عن الفكر والنظر ، كلما وجدوا أنفسهم أمام مشكلة تنظيم يعترفون به ،

والتنظيم لا بد فيه من منظم ؛ أو أمام مشكلة حياة يعترفون بعجزهم عن الوصول إلى كنهها ، وهو نقض يبين لدعوى أنها منبثقة عن المادة ؛ أو أمام دحض القوانين المنطقية لفكرة التسلسل اللانهائي ، وهو يضعهم وجهاً لوجه أمام ضرورة الاعتراف بوجود القدرة الذاتية الأولى .. أجل لقد رأيتهم كيف يعرضون عن هذه المخرجات التي تواجههم في طريق بحثهم عن تفسير الكون أو ما يسمونه بالطبيعة . فلم يكن أمامهم والحالة هذه إلا أن يكروا عائدين إلى الكثرة .. تلك الكثرة المتشابكة الممتدة ( فيما يتعلق بوجودها السطحي ) وسط علاقات لا تكاد تخضع لضابط حصر أو ثبات ، حيث المعارف النسبية الموقوتة التي لا يطمأن إليها .

فهم ضمن هذا السجن الذي حكموا به على أنفسهم وعقولهم ، يبحثون عن الحقيقة المطلقة ..! يبحثون عن كلتي العلاقات الكونية ، على ألا يكون هذا الكللي كامناً حيث يكمن الدليل على وجود الخالق . ويفتشون عن الحقيقة المطلقة على ألا تخرجهم الحقيقة المطلقة عن دائرة ( المادة ) التي بايعوا أنفسهم على ألا يؤمنوا بغيرها ، وألا يصفوا إلى أي نداء قد يقصيم عنها .

إن من البداهة بمكان ، أنهم لن يعثروا على كلتي العلاقات الكونية ، ولا على شيء من الحقائق الطليقة عن قيود الظروف والعلاقات الموقوتة ، ماداموا قابعين في سجنهم هذا ؛ وإن من البداهة بمكان أن أفكارهم لن تهديهم — والحالة هذه إلا إلى علاقات لا يكاد يضبطها العقل ، ولا يستنفدها الوعي ، ولا تستبين لها أطراف . اللهم إلا حقيقة مطلقة واحدة ، هي حقيقتهم الخاصة بهم دون غيرهم . ألا وهي حقيقة السجن المادي الذي حكموا به على أنفسهم ! . فهم يقومون ويقعدون بهذه الحقيقة وحدها ، وفي سبيلها ابرئتوا أن تصبح معارف الكون كلها أمامهم معارف نسبية لا جوهر لها . ولذا تراهم يأسين من الوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة ، ولكنهم يقررون في الوقت ذاته حقيقة يجعلون منها مفتاح فهم الكون كله في كل زمان ومكان . والواقع أن هذا

المفتاح ليس إلا مفتاح الباب الكبير لسجنهم الذي يقعون فيه . وهو مفتاح أحكموا طريقة استعماله للإغلاق ، ثم لم يهتدوا إلى أي فائدة منه للفتح والانطلاق .

أما نحن الذين لم نشأ أن نحصر أنفسنا في أي سجن من سجون المعرفة الزائفة والتزمنا بأن نصفي إلى منطق الباحثين جميعاً وفي المقدمة منطق الماديين أنفسهم ، فإننا لم نشعر بمثل هذا الضياع ، إننا نرى الحقيقة المطلقة في الكون واضحة ماثلة ملء أفكارنا وبصائرنا ! .. نراها في الجذع الذي تنتهي عنده العلاقات المتشابكة التي قد يفضل عند سطحها كل ذي لب وعقل ؛ حيث البرهان العلمي الساطع على وجود الخالق المدبر ، الذي تثر ضمن وعاء من وحدة التناسق والتنظيم ملايين ملايين الموجودات والعلاقات المتشابكة .

ومن هذه الحقيقة المطلقة الكبرى ، تنبثق حقائق مثلها في تحررها من قيود الاعتبار والشروط والظروف وغيرها . أما ما قد يتبقى وراءها من تلك المعارف النسبية المقيدة ، فما هي إلاّ ذبول لتلك الحقائق المطلقة ، تتحرك في أفلاكها ، وتأتي ثم تذهب ضمن ميقاتها .

ولا يخدش من إطلاق هذه الحقائق ، أن في الناس من قد يكابر ، فيخاصم في إنكارها ، فإن الحقيقة الثابتة ثابتة على كل حال . وهي — كما يقول الماديون — ليست رهناً بتصديق من يصدق بها . تماماً كالقول بأن باريس في فرنسا ، قول صحيح يضم حقيقة مطلقة — وإن كانت كما يقول إنجلز تافهة — ولا يخدش من قنيتها أن ترى في الناس من ينكرها أو يشك فيها .



وأخيراً ، فلا بد من أن نعود فنؤكد على زبدة القول في هذا البحث ، وهي : أن جميع ما يتمتع به البشر إلى هذا التاريخ من المعارف ، إن كان فعلاً ، حقائق نسبية ، كما يقول أئمة المادية الجدلية — فلا بد أن تكون قوانين الديالكتيك المادي وما يتبعه من مقولات ومستلزمات ، حقائق نسبية ، هذا إن وضعناها في



أعلى المراتب ، وفرضنا أنه لم يستأ أي نقض أو نقد • وعندئذ ، يملك أرباب المذاهب الأخرى على اختلافهم ، من الحجة على مذاهبهم وآرائهم المخالفة ، ما لا يقل عن حجج الماديين على مذهبهم • إذ إن « النسبية » لا يمكن أن تتحيز — ما دامت نسبية — لطرف دون آخر ، وحسب كل من الدليل على مذهبه أنه يرى الأمر من الزاوية التي تواجهه مطابقاً لما قد تصور وعلم • وحسبه ذلك نفسه نقضاً لمذهب خصمه !! • • •

وهكذا ، فلن تجد دحضاً لما يسميه الماديون الجدليون : **حتمية القوانين المادية** ، أقوى من قرار هؤلاء الماديين أنفسهم بأن الإنسان لم يعثر بعد على الحقيقة المطلقة ، وأن كل الذي جمعه في جعبته معلومات نسبية •

على أننا لا نقر بأن الإنسان لم يعثر بعد على الحقيقة المطلقة • وقد أوضحنا السبب في عدم إقرارنا بذلك ، كما أوضحنا السبب في ضياع الماديين فعلاً عن الحقيقة المطلقة وعدم عثورهم عليها •





# القِسْمُ الثَّالِثُ

نقد المادية التاريخية



## تَهْيِئَة

المادية التاريخية ، ليست في حقيقتها إلا أحد المفاهيم والمستلزمات الكبرى للمادية الديالكتيكية ، كما تصورها الماركسيون : قانوناً ضرورياً مطلقاً يهيمن على سائر الموجودات ، لأن سائر الموجودات ليست إلا مادة ، مهما تطورت وتشكلت .

ولقد كان المفروض إذن ، أن نأتي على نقد المادية التاريخية ضمن القسم الثالث الذي أفردناه لنقد المقولات والمستلزمات المتعلقة بالقوانين الأساسية للمادية الديالكتيكية .

غير أن الماركسيين دأبوا على إعطاء المادية التاريخية أهمية مستقلة ، وعلى فصلها عن مقولات المادية الديالكتيكية ومستلزماتها ، والتركيز عليها بشكل أكثر عناية وشرحاً . فأتت عندما تقرأها في كتبهم ، يخيل إليك أنها كشف أو نظرية مستقلة ، تقف جنباً إلى جنب مع المادية الديالكتيكية .

والسرّ في هذا الاهتمام البالغ بها — على الرغم من أنها ليست ، كما قلنا ، إلا واحدة من المقولات اللاحقة بالمادية الديالكتيكية — هو أن أئمة المادية الديالكتيكية ، وعلى رأسهم ماركس ، إننا سعوا سعيهم الحثيث في إقامة صرح المادية الديالكتيكية ، ابتغاء جعلها قاعدة صلبة ، يصلح أن تقام فوقها تنظيماتهم الاقتصادية والاجتماعية التي سبق أن آمنوا بها وتعشقوها ، قبل إيمانهم بالديالكتيك ومقولاته وآثاره .

ولقد كان كنزاً ثميناً ذلك الذخر الذي عثر عليه ماركس ، عند هيجل ، أثناء انهماك في البحث عن صيغة منطقية وفلسفية شاملة ، يفرس فيها أفكاره

الاقتصادية والاجتماعية ، لأسباب أخرى . بعيدة كل البعد . عما قد يتصوره الباحث السطحي . من الإخلاص لمقتضيات المادية الجدلية بحد ذاتها . وإنما لنرى سائر الكتاب الشيوعيين يتحدثون عن هذا الاغتراب الذي شعر به ماركس . عندما عثر عند هيجل على الصياغة التي وجد أن بالإمكان تفصيلها على قدر أفكاره الاقتصادية والاجتماعية تلك .

إذن فلقد كان المضمون الذي أطلق عليه فيما بعد اسم **المادية التاريخية** ، هو قطب الرمح الثابت ، أمّا كل هذا الذي سلف الحديث عنه من الجدلية المادية وأحكامها وذيولها ، فلم يكن في مجموعته إلا كسوة كسيت بها مضامين المادية التاريخية . لتبرز أمام الناس في كسوة علمية ، تتمكن بها من الدفاع عن نفسها .

فسن أجل هذا يبحث الماركسيون في المادية التاريخية بصورة مستقلة ، وإن كانت تركز في دعائسها الكبرى على المادية الجدلية . ولقد آثرنا نحن أيضاً أن نسير على هذا المنوال . كي نعالج هذه المقولة ، من منطلق الأهلية ذاتها التي ينطلق منها الماركسيون أنفسهم .

هذا ، ومن الواضح أننا لن نحاول نقد شيء من النظريات الاجتماعية أو الاقتصادية الكامنة في تضاعيف المادية التاريخية . من حيث هي نظريات مستقلة ، تبحث عن يقرر مدى صلاحيتها وجدواها . ولكننا سننظر إليها من حيث هي فرع من فروع المادية الديالكتيكية ، تخضع لسلطانه ، وتتفاعل مع قوانينه .

إن مهتنا هنا أن نتساءل — في موضوعية مطلقة — : أصبح أن الأحداث التاريخية منذ فجر الحياة الانسانية إلى اليوم ، كانت ولا تزال تفسيراً أميناً لما يسميه الماركسيون : « قوانين الديالكتيك المادي » . وأن ما رووه لنا من قصة الأطروحة ، فالطباق ، فالتركيب ، في أحشاء المادة وأشياءها وتطوراتها ، هو ذاته الذي يحدث في أحشاء التاريخ الانساني . وطبقاً للدوافع والأحكام والضرورات ذاتها . . . وأن المادية ، بل المادية الديالكتيكية وحدها ، هي التفسير العلمي

الصحيح لكل ما يجري بين بني الانسان على هذه الأرض؟

ولو أننا أردنا أن نسلك مسلك الايجاز في هذه البحوث ، إذن لكفينا أنفسنا مهمة الإجابة على هذا السؤال ، بعد كل الذي أوضحناه فيما سبق .

إذ لا ريب أن الذي لا يملك القدر الكافي من القوة لإقامة نفسه ، لا يملك من باب أولى أي قوة لإقامة غيره . ولا أظن إلا أنك قد أيقنت بتهافت الفكر المادي عامة والديالكتيكي خاصة ، بعد الذي أوضحناه من البراهين الكافية على ذلك . عد وتأمل في الذي كتبناه في القسمين السابقين ، لتقف ثانية على النقض البيّن الذي يلاحق تصورات هؤلاء الماديين ، في كل مما سموه : قوانين الديالكتيك ، أو : المقولات والمستلزمات . وآخرها وأهمها موقفهم من الحقيقة المطلقة . فلقد عادوا هم أنفسهم إلى البنيان الذي رفعوه فنقضوه من أساسه !

ولكننا لا نرى أن نلتزم في هذا البحث سبيل الايجاز والاختصار .

إذن ، فإن علينا ، بقطع النظر عن كل الذي مضى بيانه ، أن ننظر في هذا الذي يسمونه « المادية التاريخية » أحقاً أن السلطان المادي الديالكتيكي منبسط عليه ، وأن سائر الاحداث الانبائية مقودة بزمام الجدلية : من الأطروحة إلى الطباق إلى التركيب . وأن هذه الأحداث دائرة تماماً ، كحمار الرمح ، حول محور واحد ، ألا وهو الانتاج ووسيلة الإنتاج ؟

هذا ما سنحاول الكشف عنه في هذا القسم الثالث .



## الجسر المقطوع

قبل أن نشرح شيئاً ما يتعلق بهذا الجسر المقطوع ، أرى أن ألفت نظرك القارئ إلى الخلاصة التي أوضحنا فيها معنى المادية التاريخية ، وكيفية انطباق المادية الجدلية على التاريخ ، والخطوات التي يتصور الماركسيون سير التاريخ الانساني على أساسها ... فليعد القارئ مرة أخرى الى تلك الخلاصة ، إن كانت قد غابت عن باله ، فذلك أولى من أن نعيد نحن الحديث في ذلك من جديد .

لقد لاحظت مدى تأكيد أئمة المادية الجدلية على حتمية ما يسمونه القوانين والمقولات الديالكتيكية ، وعلى أنها ضرورة لا مناص منها . وما حديث ( المادية التاريخية ) فيما يرون ويؤكدون إلا أثر من آثار تلك الحتمية والضرورة اللتين لا مناص منهما ! ..

وإذا كان السبيل إلى فهم الحتمية والضرورة بالنسبة للمادة الجامدة ، سبيلاً ميسراً وقريباً ( بقطع النظر عن الاعتراضات الواردة ) فإن السبيل إلى فهم هذه الحتمية والضرورة بالنسبة للسلوك الواعي الذي يتمتع به الانسان ، سبيل شاق وبعيد ، بل هو سبيل مقطوع كما ستجد .

إذا أحببنا أن نردد ، بادئ ذي بدء ، ما يقوله الماركسيون : أن من القوانين الحتمية ، خضوع الحركة الانسانية في تاريخه لما يقضي به قانون صراع الأضداد ، وأنها لا بد أن تعجز - تحت سلطان هذه الحتمية - الأطروحة البسيطة ... إلى الطباق ... إلى التركيب ... وهكذا دواليك ، وأنها لا بد أن تدور خلال ذلك حول فلك واحد ، هو قوى الإنتاج ووسائله - : أقول ، إذا أحببنا أن نردد ، بادئ ذي بدء مع الماركسيين هذا الكلام ، فلا بد أن كلاً منا سيعود



إلى نفسه ، بوصفه واحداً من المجموعة البشرية التي يتكون منها التاريخ الانساني ، لتساءل : أين يكمن سلطان هذه الحتمية من نفسه وكيانه ؟ ولا ريب أنه لن يصدق بأنه مضطر إلى أن يسلك بمحض اختياره سلوكاً معيناً ، إذا أصفى إلى دخيلة نفسه ، وإلى كل ما يهيمن عليه من النظم القسرية لما يسمونه بالطبيعة ، فلم يجد ، لا في نفسه ولا في شيء من أحكام الطبيعة التي من حوله ما يضطره إلى أن يسلك في أي من أموره الفكرية والمعيشية المختلفة ، سبيلاً غير التي يختارها له وعيه وانبعائه الإرادي الخاص به . أما القسر الخارجي فليس وارداً هنا ، بالطبع .

لقد أجابت الماركسية على هذا الإشكال ، كما أسلفنا ، بالشكل التالي : إن طبيعة الضرورة التي يشعر بها الإنسان تختلف عن الضرورة التي تخضع لها المادة الجامدة . فالضرورة التي تحكم حياة الإنسان تنبثق من داخل وعيه ، وتنمو خلال ممارسته لحيته ، إذ ينتقل من تجربة إلى أخرى ، بسائق من حريته ؛ ولكنه يكتشف أخيراً الخط الضروري الذي لا بدّ من التزامه ، وسط سائر الخطوط التجريبية الأخرى التي مرّ بها .

ولكن تعال فلنتأمل ، ثم لتساءل : هل حلّ هذا الكلام شيئاً من المعضلة التي تحدث عنها ؟

حسناً .. إن الضرورة التي تحكم حياة الإنسان تنشأ وسط وعيه وضمن حريته ! .. ولكن المعنى السليم لهذا الكلام ، هو أن الوعي الإنساني يهدي صاحبه إلى السلوك الذي يجب عليه أن يلتزمه ، ابتغاء الوصول إلى الأهداف التي وضعها بمحض اختياره نصب عينيه . وإذا فإنّ كلاماً من وعيي وحرיתי ، لا يمكن أن يفرض عليّ سلوكاً ما ، إلاّ اعتماداً على رغبة سابقة مني تعلقت بغاية وهدف . وبهذا المعنى فقط تصح الأمثلة التي يضربها لنا بليخانوف ، في هذا الصدد .. العمل الإضافي مثلاً لا بدّ منه إذا ما أردت تجميع وفر لشراء دار ، والحصول على بطاقة طائرة لا بدّ منه إذا كنت أرغب في السفر

إلى أوروبا ، والسفر إلى المحافظات لا بدّ منه إذا كنت حريصاً على جمع الديون ، ومتابعة المحاضرات الجامعية لا بدّ منها إذا كنت حريصاً على النجاح في الدورة الامتحانية الأولى .

أجل° ، هذه كلها ضرورات ، تنشأ وتنمو ضمن الحرية والوعي . ولكن أيهما القطب الثابت وأيهما المتحرك التابع ؟ . إن كلاً من الرغبة والحرية هو القطب الثابت الذي لا يتزعزع . على حين تذهب الضرورة وتجيء تبعاً له . فلولا رغبتى الشخصية في جمع الديون لما نشأت ضرورة السفر . ولولا رغبتى الشخصية في السياحة في ربوع أوروبا ، لما نشأت ضرورة الحصول على بطاقة الطائرة . . . وهكذا .

وهذه قاعدة لا يلحقها تبديل ولا تحويل . . . كلما كانت الضرورة داخلية ، ( أي غير آتية من قسر خارجي مبعثه الانسان نفسه ) ، فإنها إنما تنشأ تبعاً للحرية والرغبة الصحيحتين . ولا يعقل إطلاقاً أن ينبع في كيان الانسان شعور داخلي بالضرورة ، من لا شيء ، أي من مجرد ما يسمى ، مثلاً بقوانين الطبيعة أو ضروراتها الحتمية . حتى الحاجات العضوية التي لا غناء للانسان عنها ، لا يسكن أن تنشأ لديه الضرورة الدافعة إليها بمعزل عن الإرادة والرغبة . فالأكل مثلاً ضرورة عضوية لرد غائلة الجوع ؛ ولكن الانسان يستطيع أن يكافح هذه الضرورة ويردّها برغبة مضادة ، كرغبة الصوم عن الطعام لأي سبب من الأسباب التي تتوقف فاعليتها على مجرد اتجاه الرغبة إليه . وهو بالمقابل لا ينهي إمساكه عن الطعام إلا بناء على قرار تدعّمه الإرادة المتجهة إليه .

إذا كان هذا الكلام واضحاً — وما إخاله يخفى على أحد — فإننا نقول : أمّا أن يشعر البرجوازيون يوماً ما ، برغبة في أن يتحالفوا مع الدهماء من الناس ( البروليتاريا ) للقضاء على سيطرة الإقطاع ، فهذا ما نجزم بإمكان حصوله . إذ ما أيسر أن تنبعث لديهم الرغبة في ذلك ، فتنشأ عندهم الضرورة بناءً عليها . وما أكثر الظروف التي قد تتيح لديهم هذه الرغبة .

وأما أن يقال : إن الحتمية التاريخية النابعة من حتمية تصارع الأضداد ،

تفرض أن تتحالف البرجوازية مع البروليتاريا للقضاء على الإقطاع ، في مرحلة معينة من التطور الذي تنتهي إليه علاقات الإنتاج - فذلك ما لا يمكن أن يقبله أي فكر موضوعي حرّ ، إذ هو يتناقض بشكل حادّ مع الكلام الواضح الذي ذكرناه عن معنى الضرورة الداخلية في حياة الانسان الذي يملك كامل حريته وإرادته .

إنني قد أفهم هذه الضرورة وأتصورها ، تماماً بالنسبة لمادة جامدة خاضعة لسُنّة كونية أو لحتمة دياكتيكية ، هذه الضرورة تقوم في المادة الجامدة مقام ما نسميه بالرغبة والإرادة في حياة الإنسان ، وإنني قد أفهم مثل هذه الضرورة ذاتها بالنسبة للحركات والتقلبات القسرية التي يخضع لها الإنسان - أما أن أفهم وجود ضرورة داخلية تنبثق من الكينونة الانسانية ، تحمله على سلوك متّ ، من شأنه أن ينضبط بسائق الإرادة والرغبة ، دون أن يكون لإرادته الحقيقية عليها من سلطان ، فذلك ما لا يستطيع أحد من الناس أن يورثني مثل هذا التصور أو الفهم ، بل لا أظن أن أئمة المادية الجدلية أنفسهم يملكون أيّ تصور حقيقي لذلك .

ثم إن الأمر لا يعدو على كل حال إحدى حالتين : إما أن يرى البرجوازيون أنفسهم مسوقين ، بشكل لا إرادي ، إلى الثورة ضد الإقطاع ، بسائق الضرورة التاريخية ( ولتكن هذه الضرورة بمثابة عصا سحرية غير مفهومة ) فلا ريب أن الثورة محكوم عليها بالخيبة التامة ، لأن الثورة المضادة من الإقطاع ستتشب وفقاً لإرادة واعية سليمة ، وطبيعي أن ينتصر العمل الإرادي الحرّ على الحركة العشوائية التي اهتمت تحت تأثير من عصا الضرورة السحرية وحدها !.. وإما أن يفكر البرجوازيون في الأمر ، ثم يصدروا قرارهم بملء رغباتهم وإراداتهم ، التي تنبثق بدورها من عوامل نفسية شتى ، ثم تقوم ثورتهم على الاقطاع بناء على ذلك ، فلعل النجاح يكون حليفهم ، ولكن أين هي الحتمية الضرورية التاريخية التي لا مفر منها والحالة هذه ؟

\* \* \*

تلك هي المعضلة الأولى فيما يتعلق بالجسر المقطوع بين المادية الديالكتيكية،  
ووليدتها المادية التاريخية .

أما المعضلة الثانية ، فهي أننا عندما نقرر (و نفرض أنه قرار صحيح بفض  
النظر عن كل الذي ذكرناه ) حتمية خضوع التاريخ الإنساني لأحكام الديالكتيك  
المادي ، تلك الأحكام التي تتمثل في المراحل والتقلبات التي سبق بيانها ، فإن  
حتمية هذا الخضوع يجب أن تكون شاملة بمعنى واحد لفئات الناس وطبقاتهم  
جميعاً . أي لا بد أن يستشعر هذه الضرورة ويوقن بها ، بطريقة واحدة ، كل  
من طبقة الكادحين والبرجوازيين والرأسماليين والاقطاعيين ، على حد سواء !! .

ذلك لأن المجتمع الإنساني يتكون من عضوية هؤلاء جميعاً . والتاريخ  
الإنساني تاريخهم جميعاً . فإذا كانت تقلبات المادية التاريخية حتمية تاريخية في  
حياة الإنسان من حيث هو ، فإن السبيل الذي تنفذ منه هذه الحتمية إلى  
مشاعرهم وأفكارهم جميعاً ، ينبغي أن يكون سيلاً واحداً . كشعورهم جميعاً  
بحتمية الطعام لاستمرار الحياة ، وحتمية النوم لاستعادة النشاط ، لا ريب أن  
الجميع يفهمون حتمية مثل هذه الأمور فهماً واحداً ، وبدوافع واحدة .

ولكن ، هل استقبل الناس جميعاً قرارات حتمية « المادية التاريخية » على  
هذا النحو ؟ وهل غرست حتميتها في مشاعرهم جميعاً بطريقة واحدة ؟  
لا جرم أن الأمر لم يكن ، ولا يكون البتة ، على هذا المنوال .

أما طبقة البروليتاريا ، فإنما يتم إقناعها بهذه الضرورة ، عن طريق الاستشارة  
إلى جلب ما يمكن جلبه من المنافع والمكاسب من الآخرين ، ( والرغبة في هذا  
الجلب ما زالت طبيعة مغروسة بين جوانح الإنسان أياً كان ) وتتم هذه الاستشارة  
بوساطة إيقاظ العوامل والدوافع النفسية الملائمة ، خلال منهاج تربوي تؤخذ به  
هذه الطبقة مدة قصيرة أو طويلة من الزمن . فإذا ما تنبعت فيها هذه العوامل  
التي تتمثل في التعلق الشديد بالمال وأسبابه ، وفي استشعار المهانة والظلم ، وفي  
الإحساس بقدر كبير من الحسد فالحقد تجاه الآخرين ، وفي الطمأنينة إلى

امتلاك أسباب الانتصار والغلبة - ولدت عندئذ لديها ضرورة الثورة على الآخرين من مجموع تلك الأسباب والعوامل .

وأما الطبقة الثانية التي هي مجرد هدف وغرض لثورة الدهماء ، سواء أكانت طبقة الاقطاع أو رأس المال ، فإن استشعارها ويقينها بهذه الحماية التاريخية ليست إلا كاستشعار الانسان بضرورة الصاعقة التي حلت في داره أو نزلت بساحته ، أي فهي لا تحتضن هذه الضرورة في وعي ، ولا تنميها ضمن حرية أو تجربة ، وإنما تلتصق بها التصاقاً ، وتنقض عليها كإنقضاء المصيبة الداهية ، لا يحسب لها حساب !!

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه الطبقة الثانية تمثل عدداً كبيراً من أعضاء الجماعة الإنسانية التي تتكون منها حركة التاريخ الإنساني ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نسأل أئمة المادية الجدلية والتاريخية السؤال التالي :

أين نصيب هذه الطبقة أو الفئة الثانية ، من فلسفة التوفيق بين الحرية والضرورة التي أطلتم في بيان شرحها ، وكيفية اندماج كل منها في الأخرى ؟ ألم تقولوا إذ ذاك : إن الضرورة في مسرى المادية التاريخية تنمو ضمن نطاق الوعي ، ويتكامل الشعور بها مع تكامل امتلاك الإنسان لحيته ، فهو على هدي من وعيه ، وبتجربة متطاولة بدافع من حريته ، يستيقن الضرورات التاريخية ؟ فلماذا لا تستيقن هذه الفئة الثانية ( فئة الاقطاعيين أو الرأسماليين ) هذه الضرورة من خلال وعيها وممارستها لحيثها ؟ إذن لما قامت أي ثورة ، ولما وقع أي عنف في طريق تحقيق الضرورات التاريخية ، لأن كلا الطرفين يكون موقناً إذ ذاك بهذه الضرورات بسائق من حريته وعلى هدي من وعيه ، فليس أمام هذا إلا أن يسلم ويعطي ، وليس أمام ذلك إلا أن يستسلم ويأخذ !!!

ولكن هذا لم يحصل ، ولن يحصل إطلاقاً ، كما هو معروف . وإنما الذي يحصل في مثل هذه الأحوال هو التصادم والعنف . وعلمنا أن تتساءل بقدر كبير من العمق في النظر : ما هو مردّد هذا التصادم والعنف ؟

إنّ مردء ذلك ، هو التعارض الحاد بين الطرفين ، في الموقف الذي يتخذ من هذه ( الضرورة ) المزعومة . ففي الوقت الذي ينمو في وعي الدهماء من الناس الشعور بضرورة استلاب ما يمكن استلابه من الآخرين تحت وطأة العوامل السابق ذكرها ، يكون وعي هؤلاء متبنياً لضرورة الاحتفاظ بما يملكونه ولضرورة الدفاع عنه بكل وسيلة . وبقدر ما يكون متبنياً للإيمان بهذه الضرورة ، يكون منكرأ أيما إنكار لتلك الحتمية أو الضرورة المزعومة الأخرى التي تعيش في وعي البروليتاريا وتحضنها حرياتهم !!

إذن ، فكل تلك الفلسفة التي وضعها الماركسيون للتوفيق بين الضرورة والحرية ، بصدد تفسير الضرورة بالنسبة للمادية التاريخية ، إنما وضعوها من وجهة نظر طبقة واحدة من الناس فقط ، هي طبقة الثائرين والناهبين . أما الفئات والطبقات الأخرى ، فلم ينلها من هذه الفلسفة أي نصيب كما قد رأيت . وإنما أقبلت إليها هذه الضرورة بمعنى واحد ، هو القسر الخارجي من قبل بشر مماثلين !

ولما كان التاريخ الانساني لا يتمثل في طبقة الرعاع والدهماء فقط ، بل يتمثل في مجموع فئاته وطبقاته المختلفة ، كانت النتيجة الواضحة لكل ذي فكر ، أن ما يسميه الماركسيون بالضرورات والحتميات التاريخية ، ليس ضرورات شاملة تفسر حركة الانسانية كلها كما زعموا ، وإنما هي ضرورات من وجهة نظر دائرة صغيرة لا تتعدها ، هي دائرة طبقة البروليتاريا فقط ، وإن كل ما ينفقونه من كلام في هذا الصدد ، إنما هو تغذية لهذه الدائرة وحدها ، وتجاهل تام للحقيقة التاريخية التي تتمثل في أعضاء الجماعة الانسانية كلها .

وهنا ، سنجد أن الأطراف الأخرى التي تتجاهل الماركسية وجودها ، تستطيع أن تملك الموقف ذاته الذي تحصن به الماركسية نفسها . فلئن صح لها أن تجعل من سلب الدهماء لأموال الآخرين حتمية تاريخية قاهرة ، فإنه ليصح بالمقابل لهؤلاء الآخرين أن يجعلوا من استبقاء ممتلكاتهم في حوزتهم ودفاعهم

عنها حتمية تاريخية قاهرة أيضاً . وما أيسر أن يفلسف كل طرف وجهة نظره ، وأن يركب لها صياغة فضفاضة يجعل منها قانوناً حتمياً يفرضه على التاريخ كله ، سواء أقبله الآخرون أو لم يقبلوا !!

وإني لأسأل ، بكل تجرد ورغبة في الفهم : أي فرق بقي والحالة هذه ، بين هذه الحتمية الطريفة لأحداث المادية التاريخية ، والحتمية التي يتصورها ويؤمن بها أي لصّ يتسور داراً ليسرقها ، أو قاطع طريق ينهب أموال الغادين والرائحين ؟!!

ألا ترى أن الضرورة هنا وهناك ، واحدة ، وأنها في كلا الحالين تنبثق من قاسم مشترك واحد هو : رغبة الإنسان ، بدافع من ظروف ، وتربية معينة ، في أن يحوز كل ما يمتلكه الآخرون وأن يملك من وسائل الاستبداد بهم ، ما يجعلهم جميعاً خاضعين لسلطان مطامعه ورعواته .

ولعمري إن هذه الضرورة لا معنى لها إلا إطلاق الرغبات والرغوات الشخصية على سجيتهما في كل الأحوال والظروف .

نقول كل هذا ، لنكشف به تهافت فلسفة ( الضرورة والحرية ) التي حاولت أن تسدّ به الماركسية فجوة هائلة كبرى بين طبيعة المادية الديالكتيكية وطبيعة المادية التاريخية ، فلم تستطع بذلك إلا أن تزيد من اتساع هذه الفجوة الهائلة ، وبقي الجسر مقطوعاً بينهما .

أي فلم نشأ أن نعرّج على معنى الحق ومظهره في شيء من هذا الذي ذكرناه ، وإن ميزان الحق هو الذي يكشف لنا ، متى وبأي الأحوال والشروط تمكّن الطبقة الكادحة من أن تنال رغباتها ، ومتى ، وبأي الأحوال والشروط تقلّم أظافر الإقطاع والرأسمالية . أجل هذا الميزان هو الذي يكشف لنا عن ذلك ، لا الحديث المتخبط العشوائي عن الحتمية أو الضرورة التي لا تقف لها على أي معنى بعد البحث والتنقيب إلا معنى إغراء الرغبات المستعرة بأن تنطلق انطلاقتها الرعناء كما تحب وتشاء .

أقول : لم أشأ أن أعرج على هذا الجانب ، لأنني لم أحمل نفسي في هذا الكتاب تلك المهمة • ولعل التوفيق الإلهي يحالفني في معالجة ذلك في بحث لاحق •



بقيت معضلة ثالثة ، تؤكد هي الأخرى بدورها قصة هذا الجسر المقطوع • وهي تتمثل فيما يلي :

أما المادة الطبيعية الجامدة ، فمن اليسير أن تبين معنى التصاعد اللولبي فيها ، من الطور الأبسط والأدنى ، إلى الطور الأكثر تعقيداً وغناءً ، كما أن من اليسير أن يلتقي الناس على المؤشر الذي يكشف عن حركة هذه المادة انطلاقاً من الأدنى إلى الأرقى • فلقد رأيت - عندما تحدثنا عن القفزات الثلاثية للمادة الديالكتيكية - أن مسألة رقي حبة الحنطة إلى نبت باسق ، فسنبله مليئة بالحب ، محل اتفاق عند الجميع ، وكذلك الأمثلة الأخرى المتعلقة بشكل المادة وكيفية تطورها إلى الوضع الأفضل بالنسبة لحاجة الناس • ( هذا بقطع النظر عن النقض الذي يصيب قوانين تلك القفزات بحد ذاتها ، والذي تم إيضاحه في حينه ) •

ولكن هل من اليسير أن تبين الطرف الأدنى والأعلى ، في مسألة الوضع الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية في التاريخ الإنساني ؟ • وهل يملك المجتمع الإنساني العام ذلك المؤشر الذي يلتقي الجميع على التصديق به والخضوع لحكمه ، عندما يحدد لهم الطرف الأدنى والطرف الأعلى من تلك الأوضاع والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية ؟

إن ما كان يسيراً في أمر المادة الجامدة وتطورها ، ليس يسيراً في أمر الحركة التاريخية وتطور علاقات الاقتصاد والانتاج • والمؤشر الذي يكشف فعلاً عن صعود المادة من طورها ، وهي أطروحة ، إلى طورها الثاني وهي طباق ، إلى طورها الثالث وهي تركيب ، يكاد يختفي كل الاختفاء هنا ، أي في مجال المادة التاريخية •



ذلك لأن الخط الذي ينهض عمودياً ، يمكن أن يحدد الناس جميعاً فيه بكل يسر اتجاه الصعود والهبوط ، وأن يشيروا منه إلى أعلى نقاط التقدم والسموخ وآخر نقاط الارتكاس والتدني • أما الخط الذي يمتد أفقياً ، فإنَّ أمر الصعود والهبوط ، والتقدم والتقهقر ، فيه اعتباري بحت • وهو ، من أجل ذلك ، يخضع لوجهات نظر متباينة شتى •

أما الخط العمودي، فذلك هو المادة الجامدة عندما تصعد صعودها في طريق التطور الذي يتجه بشكل واضح نحو تحقيق المزيد من الحاجات الانسانية المتنوعة • وأما الخط الأفقي فهو تلك الأطوار التي قد تندفع نحوها عجلة التطور الاقتصادي والاجتماعي ، بتحديد من سلطان المادية التاريخية دون غيرها •

ترى متى وأين قرر التاريخ الانساني أجمع ، أن تلك العلاقات الاقتصادية التي يهيمن فيها سلطان رأس المال ، أعلى درجة وشأناً من العلاقات الاقتصادية الأخرى التي يهيمن فيها سلطان الإقطاع ؟ وأين ومتى قرر التاريخ الانساني أن الملكية الجماعية ، حتى في أطوارها البدائية الأولى ، أدنى شأنًا من ملكية الإقطاع التي تلتها فيما بعد ؟ ••

لست أريد من طرح هذا السؤال أن أنفذ إلى القارىء بوجهة نظر خاصة لي في الأمر • ولكنني أريد أن أوضح فقط ، أن الذين حددوا الطرف الأدنى والطرف الأعلى في نظام الحياة الانسانية ، إنما هم الماديون أنفسهم ، أولئك الذين وضعوا لنا نظام المادية التاريخية ، ثم أطلعونا على حتميتها وضرورتها • ثم اختاروا الذي يروق لهم من أشكال الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، فرسموه لهم وللتاريخ الانساني كله هدفاً أعلى ، ثم جعلوا من السير ( الحتمي ) للمادية التاريخية ما يشبه السهم المصوب إلى ذلك الهدف •

وأنا أقول : إن أحداً لا يستطيع أن يمنع دعاة المادية الجدلية أن يتحدثوا عن آرائهم فيما يتعلق بالشكل الأفضل للوضع الاجتماعي والعلاقات الاقتصادية بين الناس ، بل لا يستطيع أحد أن يمنعهم من أن يسموا سعيهم لتحقيق كل

ما يصبون إليه ، في نطاق آراء شخصية ، لهم الحق في أن يطبقوها على أنفسهم .  
ولكن الأمر الذي لا يملكه الماديون ولا غيرهم ، هو أن يتحدثوا عن حتمية  
هذا الذي وضعوه ، فبرمجوه ، فجعلوه في تسياره خاضعاً للمؤشر الذي  
ابتدعوه هم أنفسهم ، ثم أقبلوا الى العالم كله يقولون : هذا قدركم الذي لا بد  
أن تواجهوه ٠٠٠!

إن الأطوار التي تتقلب وفقاً لها العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، بين  
الناس ، قديماً وحديثاً ، أحداث واقعة لا تنكر . وتكمن خلفها عوامل مختلفة  
شتى ، يضع فيما بينها ذلك العامل الأوحـد المزعوم الذي يسمى بقوى الإنتاج  
ووسائله . ثم إن الناس كانوا ولا يزالون يذهبون مذاهب شتى ، في تحديد  
الوضع الأفضل الذي يمثل التقدم والانسجام الأكمل مع مصلحة الإنسان ،  
والوضع الأسوأ والأدنى الذي يمثل الفساد والبعد الكلي عن مصلحة الإنسان .  
كما يختلفون تبعاً لذلك في تحديد المسافات التي هي أقرب إلى الصلاح المطلق أو  
الفساد المطلق .

إذن فالمسألة نسبية ، يتفاوت تقويمها حسب تفاوت النظرات والمصالح  
والظروف ، وهي تأكيد واضح لما يقرره الماركسيون أنفسهم ، من أن كل معارفنا  
إلى هذا اليوم إنما هي حقائق نسبية ! فكيف يتسنى بعد كل هذا تطبيق  
نظام الأطروحة ، فالطباق فالتركيب على الوضع التاريخي ، مع العلم بأن هذا  
النظام ( الحتمي ) لا يطبق إلا على تطورات تنتقل من نقاط متفق عليها أنها  
أطروحة ، وتنتهي الى نهايات يتفق على أنها تركيب صاعد غني ٠٠٤

إن البرجوازيين والرأسماليين ينظرون إلى قطار هذا التطور الديالكتيكي ،  
عندما يكرّ عليهم لينبذهم في العراء ، على أنه يعود القهقري نحو الفساد ،  
والدهماء ينظرون إليه في الوقت ذاته على أنه صاعد إلى الأمام . فهو يشبه حيواناً  
مستطيلاً ذا رأسين ، أنى اتجه أو تحرك فهو متقدم إلى الأمام بالنسبة إلى الرأس  
الذي يسوق ، ومتقهقر الى الخلف بالنسبة الى الرأس الذي ينساق ! ٠٠

فمن الذي يملك والحالة هذه أن يبرم القرار الحتمي الذي يسري على

الناس أجمع ، بأن السلم اللولبي لتطورات التاريخ يكون صاعداً إذا اتجه  
هكذا ، وهابطاً إذا اتجه هكذا ؟ ..

يجيب الماركسيون على هذا السؤال : نحن ، ونحن فقط !! ..

ولكن هذا الجواب ، لا يمكن أن يشفي غليلاً ، أو يتضمن أي برهان  
يدافع به عن نفسه ، ما دامت المسألة متعلقة بسلوك إراديّ يتحقق في كل انسان  
بدافع من محض رغبته وإرادته وما دامت حرية الإنسان من أقدم ما ينبغي أن  
يتمتع به وألا يحرم من آثاره .

والخلاصة أن أهم ما يفسد على الماركسيين تصوراتهم الحاملة عن المادية  
التاريخية وخطواتها التي يجب أن تأتي متعاقبة في حتمية لا مناص منها ، إنما هو  
الوعي ! .. هذا الوعي الذي يأبى إلا أن يدس أنفه في خطوات هذا المنهاج ،  
فيغير منه ويبدل ؛ فإذا الحتمية قد ماعت ، وإذا المنهاج قد تبدل ، وإذا الذي  
قالوا إنه وحده الأعلى استبدل به الذي هو الأدنى ! ..

ثم إن البلاء الثاني على أحلام المادية التاريخية الحتمية الضرورية ، هو  
بلاء الحرية ! .. لقد حاولوا أن يطووا الحرية كمنديل وأن يدسوه في جيب  
الضرورة . ولكنها رفضت إلا العكس ! .. لقد أصرت الحرية على أن تكون  
هي القطب الثابت ، وعلى الضرورة أن تدور في فلكها وتخدم أهدافها ، فضاعت  
الضرورة في غمار ذلك .

لذلك بقيت الأحلام أحلاماً ... وبقي الناس أحراراً — ما لم تسلب منهم  
حرياتهم — فمن شاء ، حول هذه الأحلام بمحض حريته الى سلوك واقعي ،  
ومن شاء مرّ من جنبها غير عابئ ولا مكترث .. كل هذا ما لم تسلب منهم هذه  
الحريات التي هي أقدم ما امتلكه انسان . فأما أولئك الذين قدسّلت حرياتهم ،  
فإن كلاً من الحتمية والضرورة ، يملك من بسطة الحكم والسلطان ، ما يجعل من  
كل حق باطلاً ومن كل باطل حقاً . وليس ثمة من ميزان ومقياس إلا ما قد تراء  
« الضرورة » ذاتها ! ..

## الواقع التاريخي

علمت مما ذكرناه سابقاً ، أنّ ينبوع التاريخ الإنساني — عند الماديين —  
يتمثل في قوى الانتاج ووسائله ، ثم إن هذا ينبوع يسيل ويمتد بتأثير من  
علاقات الانتاج التي تشيع فيما بين الناس ؛ وعلاقات الانتاج هذه إنما يكون لها  
هذا التأثير عن طريق صراع الطبقات ؛ وقد علمت أن هذا الصراع ، شيء لا بدّ  
منه في المجتمع الإنساني ، ما دام أن هذا المجتمع يسير بطبيعته نحو الأفضل  
الذي يتمثل في تطوير وسائل الانتاج ، وعلاقات الانتاج ؛ وأن هذا الصراع  
يختلف من ورائه ، كلما امتد ، طبقة إثر أخرى ، تحت تأثير الضرورة المادية  
القاضية بتوالد النقااض من بعضها ؛ إلى أن ترتقي وسائل الانتاج إلى الذروة  
من التطور والكمال ، وتنسبط الملكية العامة للناس جميعاً بشكل مشاعي تام ،  
فحينئذ تنتهي الطبقات ، وينام الصراع ، وتقف رجلي الديالكتيك عن الدوران •

والذي نريد أن نقوله تعليقاً على هذه الخلاصة التي هي زبدة قرار الماديين  
الجدلين عن التاريخ الإنساني ، هو أن الواقع التاريخي هو المرجع الذي يصدق  
أو يكذب هذا كله أو جزءاً منه •

وتاريخ الإنسان ينقسم إلى شطرين ، أما الأول منهما فهو الشطر الأقصى  
الذي يحدّه ما قبل العصر الذي بدأ فيه تدوين التاريخ ، وأما الثاني منهما ،  
فهو الشطر الأدنى إلينا والذي يحدّه ما بعد عصر التدوين •

وإن العمود الفقري الذي ينهض به قرار الماركسيين هذا عن التاريخ  
الإنساني ، إنما يتمثل في الشطر الأول ( الذي هو الأقصى والأبعد عن معرفتنا  
الدقيقة ) ، حيث يمكن أن تتلمس الطبيعة الإنسانية ، وسمي الإنسان في فجاج الحياة :

ومظاهر علاقاته ، عندما كانت أكثر صفاء وأدّل على دوافعه التي تنبثق من فطرته الأصلية .

وهنا نبدأ فنطرح أسئلتنا التالية :

أولاً - ما هي مدى القيمة العلمية للوثيقة التي يتمسك بها الماركسيون في هذا الصدد ، والتي تتمثل في تاريخ الإنسان السحيق ؛ مع العلم بأن الماركسين لا يرضون أن يستندوا إليها ، من أجل أن يستأنسوا بها لتصوراتهم ، أو من أجل دعم ظنون ، تظل على كل حال في مستوى الاحتمال ، وتحت مجهر البحث والتحقيق . بل يلحون على أن أحكامهم التي يقيمونها على استنتاج أحداث ذلك التاريخ أحكام قطعية وحتمية ، لا بدّ من تحقيق مقتضياتها على سير المجتمع الانساني كله !!

ما رأينا عالماً من علماء التاريخ أو الاجتماع ، حدثنا عن تاريخ ما يسمى بالشعوب البدائية في عصور الانسانية السحيقة ، إلاّ وكشف لنا عن تحفظاته التي تحول دون الاعتماد القطعي أو حتى القريب من القطعي ، على صدق ما قد يقال عن تلك العصور وأهلها .. كيف وإن الباحث العلمي يعوزه ، في الحصول على قرارات علمية تعود إلى ذلك التاريخ ، معظم ما يحتاج إليه من الدلائل والمستمسكات ؛ إن هي إلاّ مستندات ضعيفة لا تعطي صاحبها أكثر من أدنى درجات الظن ، كالذي يسمونه بمنهج التوسم والاسترداد .. نعم قد يعود هؤلاء الباحثون بأحكام ذات عموميات واسعة يمكن أن يطمأن الي صدقها ، ولكنها ليست مما تفيد الماركسين في شيء ، بصدد قرارهم الحتمي القطعي عن تاريخ الانسان كله .

ولماذا نتحدث عن علماء التاريخ والاجتماع ، ولا نستشهد بأقوال إنجلز نفسه ، زميل كارل ماركس ، وشريكه في وضع القرار النهائي عن تفسير تاريخ الانسان فوق سطح الأرض .

يقول : « .. إن الحقائق الأبدية تعاني مأزقاً أشدّ حرجاً من ذلك ، في

المجموعة الثالثة من العلوم ، وهي المجموعة التاريخية ... وهكذا فإن معرفتنا في مجال التاريخ الانساني لأشد تخطئاً أيضاً منها في ميدان علم الحياة .. وبالتالي فإن المعرفة هنا نسبية جوهرياً ، وذلك بقدر ما تقتصر على استقصاء الروابط الداخلية والعواقب الخاصة ، ببعض أشكال المجتمع والدولة ، التي لا توجد إلا في عصر معين ، وبين شعوب معينة ، وهي انتقالية بفعل طبيعتها بالذات . وهكذا ، فإن كل امرئ ينطلق هنا ليتصيد حقائق أخيرة ونهاية ، حقائق صريحة ، ثابتة بصورة مطلقة ، لن يؤوب إلا بصيد قليل » (١) .

على أننا — مع هذا الكلام الصريح الذي يقوله انجلز — لا نسنع من أن نستأنس بما قد يبلغنا من أنباء القرون الخالية التي لم يرصدها سجل التاريخ ، لدعم أفكارنا بمزيد من المؤيدات ؛ فإن الانسان كان ولا يزال محباً للمعرفة ، دؤوباً على توسيع آفاقها . ولكننا نتكر كل الإنكار أن نجعل من هذه الأنباء — على الرغم مما يقوله غنها انجلز — مصدر علم وأساس يقين ، لا سيما عندما يكون هذا اليقين متعلقاً بتفسير تاريخ الانسان كله من ألفه الى يائه !! .

هذا ، إذا كان الماديون يجعلون من معلوماتهم عن التاريخ الانساني القديم ، دليلاً على صحة فهمهم المادي لأحداثه وما يكمن خلفها من العوامل . فأما إن كانوا ( على العكس من ذلك ) يجعلون من قراراتهم الديالكتيكية في حق ما يسمونه بالطبيعة والمادة الجامدة ، دليلاً على صحة فهمهم هم للأحداث التاريخية والعوامل الكامنة وراءها ، فإن الأمر عندئذ يفدو أكثر تهافتاً واختلاطاً !!!



ثانياً : إذا تساءلنا ، كما يتساءل الناس جميعاً : وقوى الانتاج ، أليس ثمة من سبب دعا إلى إقبال الانسان إليها وتأثره بها ؟ أجاب الماديون وفي مقدمتهم ماركس : إن الناس يدخلون في الانتاج المادي لحياتهم ، ضمن علاقات محددة

(١) انتهى دومرنغ ص ١٠٩ .

ضرورية مستقلة عن إراداتهم<sup>(١)</sup> أي إنها الطبيعة ، طبيعة الانسان ذي الحاجات العضوية المعينة إذ يرى نفسه موجوداً في بيئة جغرافية معينة .

وواضح أن هذا نص قاطع من ماركس ، ومعه كل رفاقه وأتباعه ، بأن الانسان لم يكن يملك من دوافع الخطوة الأولى في حياته السلوكية العامة ، إلا دافعاً واحداً هو الدافع الاقتصادي فقط ؛ ولقد كان شعوره بذلك شعوراً قسرياً لم يحتج إلى محاكمة فكرية وقرار .

ولا ريب أن من حقنا ( إذ نسمع القرار النهائي عن اللجنة الأولى في لبنات الدوافع الإنسانية في فجر حياة الانسان الاجتماعية ) أن نقذف بالكرة ذاتها التي يُدفع بها إلينا متضمنة هذا القرار ، إذا وجدنا أن هذه الكرة نفسها تنقض هذا القرار نقضاً مبنياً .. وواضح أن الكرة في مسألتنا هذه ليست شيئاً آخر سوى الواقع التاريخي البعيد .

لو صح أن الانسان عندما فتح عينيه على هذه الحياة ، لم تكن تعتلج بين جوانحه وفي أحشائه إلا البحث عن الطعام والشراب والمأوى .. الخ ولم تكن ثمة أي دوافع أخرى تستأثر بفكره واهتمامه — إذن لكان طابع حياته هو طابع حياة البهائم ذاته ، لا يعلو أحدهما على الآخر بشيء . أي فما كان ينبغي أن ينزع إلى دين يدين به ، ولا أن يتأثر بقيمة جسالية تستحوذ على له ، ولا أن ينصرف إلى فن استجابة لدعوة وجدانه .

بل لقد كان على هذه الظواهر كلها أن تكون معدومة ، إن لم نقل من حياته كلها ، ففي الطور الأول منها على أقل تقدير . فإننا إذا استطعنا أن نفر وجود هذه الظواهر في الأطوار اللاحقة ، بأنها أسلحة نفسية تستعمل في ساحة الصراع الطبقي ، كما يفعل الماركسيون ، فإننا لا نستطيع أن نصرفها إلى أي تأويل من هذا القبيل ، عندما تكون متجلية في الطور الأول من حياته .

(١) انظر القضايا الأساسية في الماركسية : ص ٤١ .

والماركسيون لا يترددون ، من طرفهم ، في المبادرة إلى القول بأن الدين ونحوه إنما ظهر فعلاً في حياة الانسان ، بعد أن دخل في عصر الإقطاع ، لتسوين النظام الإقطاعي . يقول في المادية التاريخية : « وفي عصر الإقطاع سادت النظرة الدينية الى التاريخ . إنها تولدت من السعي إلى تبرير النظام الإقطاعي ، وإيهام الجماهير بأن مشيئة الإله هي التي فرضته ، وبأن سيطرة الإقطاع والكنيسة تعتمد على مشيئة الله » (١) .

فهل هذا هو الذي تطالعنا به معلوماتنا عن تاريخ الانسان القديم ؟

لو كانت صفحات هذا التاريخ حكراً على ماركس وأشياعه ، لما وسعنا أن نقف من كلامهم إلا موقف السامعين والمصدقين . ولكن هذه الصفحات — على كل ما فيها مما ذكرناه آنفاً — منشورة تحت أبصار الناس جميعاً ، فأين هو تصديق هذا الكلام المخترع العجيب منا هو منقوش على هذه الصفحات؟! .

لا خلاف عند الباحثين في تاريخ الأديان ، أن جذور التدين — بقطع النظر عن نوعه وكيفيته — تمتد إلى فجر النشأة الانسانية ، التي يميها الانسان اليوم . ويرى أكثر علماء الاجتماع أن السكان الأصليين القدامى لأستراليا وأمريكا ، يمثلون إلى حد كبير ما كانت عليه الإنسانية في فجر نشأتها ، إذ هي تلتقي معها في القاسم المشترك الهام ، وهو البعد عن التيارات الحضارية والصراعات الطبقة، والتفوق على دائرة الجماعة والعشيرة .

ولقد كانت لهذه الشعوب البدائية عقائد دينية شتى ، من أشهرها وأقدمها ما يسمى بالديانة التوتمية ، نسبة إلى التوتم ، وهو عبارة عن نوع من الحيوانات أو النبات أو الجساد أو أي مظهر من مظاهر الطبيعة ، تتخذة العشيرة رمزاً دينياً لها ، وتعتقد أنها تؤلف معه وحدة اجتماعية ، وتنزله وتنزل الأمور التي ترمز إليه منزلة التقديس (٢) . ولقد أطلال أميل دوركايم في كتابه : العناصر الأولى للحياة

(١) المادة التاريخية ترجمة احمد داود : ص ٢٩ .

(٢) انظر قصة الملكية في العالم للدكتور حسن شحاته سفيان وللدكتور علي عبد الواحد وافي ص ١٨



الدينية ، البحث في الأديان التي عاصرت النشأة الانسانية الأولى ، تلك النشأة التي لم يكن فيها إقطاع ولا سادة ولا عبيد يمكن أن يستغل الدين من أجل تسوين أعمالهم .

وأنا ، على الرغم من أنني ، لا أجد مستنداً علمياً كافياً ، في هذه المباحث التي تتحدث عن تاريخ ما لم يعه التاريخ نفسه ، أستطيع أن أعتد على عموم ماتدل عليه هذه البحوث من أن الدين كان له وجود في الجملة مصاحب لوجود الإنسان . ثم إني أوضح بهذا تهافت ذلك الزعم القائل بأن الأديان وجدت بعد نشأة الإقطاع في تاريخ الإنسان ، ليذافع الإقطاعيون بالدين عن أنفسهم وأعمالهم ! فلتن كانت الورقة التي يستند إليها أرباب هذا الزعم ، هي كتابات علماء التاريخ والاجتماع ، فإن هذه الكتابات تكذبهم ولا تؤيدهم . أما إن كان لهم مستند آخر من وراء هذا الذي أجهد علماء هذا الشأن أنفسهم به ، فذلك ما لا علم لنا به . وإلى أن يكشفونا بذلك السرّ ، لا مناص لنا من اليقين بأن الفطرة الدينية نشأت مع نشأة الإنسان نفسه .

على أن في الماركسيين من آثروا احترام أنفسهم في هذا الصدد ، فأقروا بالحقيقة التي لا مناص من مواجهتها ، ولم يبالوا أن يوقعهم الإقرار بها في حرج من أمرهم . ومن هؤلاء بليخانوف ، الذي لم يبال أن يردّ على ماركس زعمه بأن الدين إنما نشأ ليكون ترساً للاقطاعيين ، ولكن بقدر كبير من الأدب معه ، ثم الانعطاف إليه . وذلك عندما قال :

« إن دين القبائل البدائية لم يدرس بعد الدراسة الكافية . ولكن ما نعرفه من قبل يؤكد تماماً صحة الأطروحة المختصرة التي وضعها ماركس عن فيورباخ ، وهي : أن الدين لم يصنع الإنسان ، بل الإنسان هو الذي صنع الدين » .

ونحن لا يهمنا من كلام بليخانوف ، انعطافه الأخير الذي دعاه إليه عذر نعرفه كما يعرفه ، وإنما الذي يهمنا إقراره الأول بأن دين القبائل البدائية لم يدرس بعد الدراسة الكافية ! إذن فقد كان في ذلك الحين دين ، وإذن فالدين

ليس كما قالوا ترساً ابتدعه الإقطاع لأن عهد الإقطاع متأخر عن طور القبائل البدائية ، أما أن هذا الدين لم يدرس بعد الدراسة الكافية ، على حد تعبير بليخانوف ، فذلك شيء يبيّن ، لأن السبيل الموضوعي الى دراسته مغلق في وجه الماديين ، وسيظل مغلقاً ما داموا ينطلقون في دراستهم من إيمان غيبي سابق بأن الانسان لم يكن مدفوعاً في أول نشأته الفردية والاجتماعية إلا بدافع اقتصادي مجرد يستهدف تحصيل الطعام والشراب والمأوى ..

وهذا الذي قلناه عن الدين ونشأته مع الانسان ، منذ فجر حياته الأولى ، نقوله أيضاً عن ظاهرة التأثير بالقيم الجمالية المختلفة ، والتي يعبر عنها اليوم بالفنون . فما نعلم من دراساتنا لتاريخ الإنسان ، مهما تتبعناه إلى أغوار الماضي ، إلا أنه كان متأثراً بهذه القيم ، وأن حياته كانت مصطبغة بهذا التأثير بشكل أو بآخر ، وإن الآثار التي تدل على ذلك لا تكاد تترك عذراً لأي ارتياب أو مكابرة في الإنكار .

والماركسيون الذين حاولوا أن يتصوروا تأخر ظهور الدين في حياة الانسان الى عهد الإقطاع ، لم يجدوا إلى هذه المحاولة من سبيل فيما يتعلق بظهور المشاعر الجمالية في حياته ، فما وسعهم هنا إلا الاعتراف .

يقول مؤلفا المادية التاريخية : « نشأ الفن منذ القِدَم السحيق . ولقد وصلنا من الإنسان البدائي الأول ، لا الفؤوس الحجرية والحرايب العظيمة وغيرها من الأدوات الأخرى فحسب ، وهي الأدوات التي تشهد على مستوى تطور إنتاجه ، وإنما وصلتنا أيضاً رسوم على الصخور ، وتمائيل صلصالية ، تشهد على مستوى تطوره الجمالي » . إن الآثار والمخطوطات لا تعطينا فقط أوصافاً جمّة للحياة اليومية ولعمل تلك الشعوب المتخلفة في تطورها الاجتماعي ، بل وتعطينا أيضاً أوصافاً لموسيقاها ورقصاتها » .

« فكيف نشأ الفن إذن ؟

« يؤكد بعضهم أن انتاج الناس الفني ، إنما هو نتيجة لمحاكاة الطبيعة :

ويعتبر آخرون أن المشاعر الجمالية تلازم الإنسان منذ ولادته بتأثير تركيبه الفيزيولوجي والسيكولوجي . وثمة فريق ثالث ينظر إلى الفن كثمرة للروح الإنسانية الحرة ، وكننتاج لها غير مشروط بشيء . الخ »

وأئمة المادية الديالكتيكية والتاريخية بدورهم ماذا يقولون ؟

بدهي أن البيعة السابقة في أعناقهم ، لليقين الغيبي بأن الحياة كلها مباداة ولا شيء سوى المادة ، تحول دون اعترافهم بشيء من هذه التفسيرات ؛ مهما كانت المحرجات ، ومهما كان الأمر عسيراً عليهم . . لذا نجد الكلام التالي ، إذا عدنا إلى الاصغاء لتسمة النص :

« والمادية التاريخية تدحض هذه النظريات التي تناقض العلم لأن هذه إما أن تنطلق من مبادئ مثالية ، أو تؤدي إليها ، ما دامت لا تدرس الطبيعة الاجتماعية للفن .

إن الحلّ المادي لمسألة نشوء الفن ، يعني ، أولاً ، تبيان كون الفنّ يأخذ محتواه من الواقع ، وثانياً ، إثبات أن الانتاج الفني نشأ بالضرورة من الحياة المادية للناس ، ويخدم متطلبات اجتماعية معينة » (١) .

ولنتأمل في مدى المحافظة الكلية الشديدة على مقتضيات الايمان السابق بمادية الحياة التي هي بيعة في الأعناق ، هذه المحافظة الغيبية العجيبة التي تراها متجلية في كلمة : **إن الحلّ المادي لمسألة نشوء الفن ، يعني . الخ .** أي إن المهم أن يكون الحل لمفهوم الفن في حياة الانسان حلاً مادياً ، وليكن ما شاء بعد ذلك ! . فمنطقية البحث إنما تكمن في شيء واحد هو أن يكون قائماً على المفهوم المادي ، وكل تهافت جاء من بعده فهو مقبول ! . وفساد البحث إنساناً يكمن في شيء واحد بالمقابل ، هو أن يكون غير قائم على المفهوم المادي ، وكل حجة منطقية تأتي بعد ذلك تكون داحضة وباطلة ! .

(١) المادية التاريخية ص ٥١٥ و ٥١٦ .

فأي نوع من الأفكار والعقول ، ذاك الذي يرضى أن يحاكم الأمور بهذا  
لنطق العجيب ؟... بل قل أي نوع من الأفكار ، ذاك الذي يرضى أن يجعل من  
لمعتقدات المجردة مقياساً لسلامة المنطق والأفكار ، بدلاً من القانون الذي قامت  
الدنيا كلها عليه ، منذ أن وعى الناس أنفسهم ودنياهم ، ألا وهو جعل المنطق  
السليم مقياساً للأراء والمعتقدات .

إذن ، فمهما كانت ظاهرة المشاعر الجمالية التي تسير مع التاريخ الانساني  
منذ أقدم عصوره ، ذات دلالة منطقية على بطلان القول بأن العامل الاقتصادي  
وحده هو العامل الوحيد المؤثر في سلوك الانسان ونفسه وحياته الاجتماعية ،  
فإن هذه الدلالة داحضة وباطلة ، وحسبها من أدلة البطلان أنها لا تتفق مع آراء  
الماديين الجدليين في أصل الحياة ونشأتها !! ..

ولكن كيف يمكن تحليل ظواهر الفنون من رسم وغناء وشعر ورقص ..  
على نحو يتفق مع النظرية المادية ؟

التحليل أن يقال : الشارة الزخرفية في فن الرسم ، انعكاس عن الفعاليات  
الصناعية ، والشعر يجب أن يبحث عن أصله في العمل الاتاجي ! .. وحركات  
الرقص وأصوات الغناء ، هي الأخرى يكمن سرّها في طبيعة عمليات  
الاتاج !! .. (١) .

هكذا !! .. للماركسيين أن يتصوروا الأمور على النحو الذي يروق لهم ،  
ولا يخدش شيئاً من غيباتهم المادية ؛ وعلى منطق الأمور أن يصدق إذا شاء أو  
لا يصدق . فإنما الأمر بالنسبة إليهم سواء .

ومهما قلت لهم : ولكن الفعاليات الصناعية ما كانت موجودة في الطور  
البدائي للإنسان حتى تأتي الشارات الزخرفية تعبيراً عنها ، فإن قولك هذا  
سيذهب أدراج الرياح .

---

(١) انظر : المادية التاريخية ص ٥١٦ وما بعد ، والقضايا الأساسية في الماركسية ص : ٥٧ .

ومهما قلت لهم : ولكننا لا نستشع في شيء من آهات الفنانين أو حركات الراقصات والراقصين اليوم ، شيئاً من الدلالة على عمليات الانتاج ، على الرغم من أن هذه العمليات قد تطورت تطورها الهائل واتسعت اتساعها الكبير ، فإن صياحك هذا لن يأتي بأي نتيجة .

إن الأمر مهما كان بالنسبة إلى مقاييسنا المنطقية ، غريباً وعجيباً في تهافته وفساده ، فإنه يظل صحيحاً كل الصحة ، بل هو الوجه الصحيح وحده ، من وجهة نظر الماديين الجدليين ، ما دام أنه لا يأتي متشاكساً مع قرار التفسير المادي للتاريخ كله .

أما نحن الذين لا ننطلق في فهمنا للأشياء وظواهرها ، من قرار اعتقادي سابق ، مهما كان مضمون هذا القرار وأهميته ، فلا بدّ أن نسير في محاكمة الأمر على ضوء من دلائل المنطق الصافي عن أي شائبة ودخيل . فنقول :

إذا ثبت أن كلاماً من ظاهرة الدين ، والمشاعر الجمالية المختلفة ، ما انفك عن حياة الانسان في طورها البدائي القديم — حسب دلالة الآثار والوثائق التاريخية — فقد ثبت بطلان ما تصوره الماركسيون من أن الانتاج المادي هو وحده العامل الفعال الأول في نفس الانسان وأنه كان منساقاً إليه بشعور قسري غير إرادي ، وأن كل ما اكتسبه الانسان بعد ذلك من أفكار ولغات وقيم .. إنما انبثق عن علاقات الانتاج التي هي أولى ثمرات قوى الانتاج ، التي هي المهيج والمحرك السابق الأوحد في كيان الانسان .

بل نزيد فنقول : إذا ثبت أن كلاماً من ظاهرة الدين ، والمشاعر الجمالية المختلفة ما انفك وجوده عن الانسان في أطواره القديمة كلها ، كما ثبت من قبل أنه كان متمتعاً بطاقة الفكر والوعي أيضاً خلال الأطوار التاريخية لحياته كلها — فقد انحلت مشكلة اختلاف الانسان عن الحيوانات الأخرى اختلافاً جوهرياً في كل شيء . ولقد عانينا البحث في هذه المشكلة عندما ناقشنا فكرة الماديين القائلة بأن الوعي إنما نشأ في تاريخ الحياة الانسانية بعد مرور أحقاب طويلة ،

تحت تأثير من العلاقات الاجتماعية التي جاءت بتأثير من قوى الانتاج ، أي العامل الاقتصادي •

إن اختلاف الانسان عن الحيوانات الأخرى ، منذ النشأة الأولى ، في أمر الوعي واللغة ، وفي ظاهرة التدين والتأثر بالمشاعر الجمالية والوجدانية المختلفة ، هو وحده الذي يعطينا الجواب على السؤال المرحج الذي لا يزال الماديون الجدليون يترنحون تحت وطأته ، وهو :

إذا كان العامل الاقتصادي الدافع الى تحضير الطعام والشراب وتحصيل المأوى ، هو ينبوع الحياة الانسانية والنقطة الأولى في انطلاقها ، فهلاً بقي الانسان والحيوان شريكين في كل شيء ، تظلهما إمكانات وظروف واحدة في ظل ذلك القطب الأوحده الذي جمع كلا من الانسان والحيوان في فلك واحد ، ولماذا عثر الانسان وحده ( في ظل معاناته الاقتصادية التي كان الحيوان ولا شك شريكاً معه فيها ) على كنوز الفكر واللغة والشعر والفن والدين ، على حين بقي زميله الآخر ، رفيق الكفاح الاقتصادي ، محروماً من ذلك كله ، بل محروماً حتى من المفتاح الديالكتيكي الذي كان يمكن أن يفتح به لنفسه هو الآخر سبل الرقي والتطوير ؟ ••

أجل •• إنه لسؤال مخرج غاية الإحراج ، عندما يواجه به أئمة المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية • وإنك لتستطيع أن ترى مظهر هذا الإحراج في الاضطراب المذهل الذي يزرع تحته ، كلام طويل لمؤلفي « المادية التاريخية » تحت عنوان الوعي الاجتماعي عن الفرق بين الانسان والحيوانات الأخرى ، وعن مشكلة بقاء الحيوانات العجماوات بلالغة ولا وعي اجتماعي <sup>(١)</sup> •

وأي فرق هذا الذي يمكن العثور عليه بين الانسان في نشأته الأولى وسائر الحيوانات ؟ أي فرق يمكن العثور عليه بينهما بعد أن سُلخ الانسان ، في محكمة المادية الديالكتيكية والتاريخية ، من الوعي ، واللغة ، والمشاعر

(١) انظر المادية التاريخية ص ٦٤ فما بعد •

الجمالية ، والوجدانية ، والدينية ، وترك في الغابات هكذا : مجرد حيوان يبحث  
عن لقمة طعام وجرة شراب وسرب يأوي إليه ٠٠!؟٠

★ ★ ★

ثالثاً : هل يمكننا أن نجد في الواقع التاريخي التصديق المطرد ، أو حتى  
الأغلب ، لقرارات المادية التاريخية القاضية ، بانبثاق الاقطاع عن نظام الملكية  
الجماعية في العشيرة البدائية ، ثم بانبثاق البرجوازية المتحالفة مع الطبقة الكادحة  
عن نظام الاقطاع حيث يلقي هذا مصرعه على يد ذلك ، ثم بانبثاق الرأسمالية  
الجشعة عن نظام البرجوازية ، حيث يلقي هذا الثاني مصرعه على يد الوريث  
الجديد ، ثم بانبثاق الشيوعية المطلقة عن الرأسمالية التي تصل إلى أوج طغيانها .  
حيث يحين أن تلقى هي الأخرى مصرعها على يد الشيوعية المطلقة التي تتدرج  
إلى الغاية الانسانية العليا عن طريق الطور الاشتراكي الذي يكون تمهيداً بين  
يديه ٠٠؟ أقول هل يمكننا أن نجد في الواقع التاريخي ما يصدق على هذا  
القرار ويؤكد أنه التفسير الحقيقي الذي لا بد منه لأحداث التاريخ وتقلباته ؟

والجواب أننا لا نجد في الواقع التاريخي ، ما يؤيد هذا القرار بوجه  
من التأييد .

فليس صحيحاً أن نظام الملكية في الحياة البدائية للإنسان كان قائماً على  
الملكية الجماعية فقط . بل الذي يقرره علماء التاريخ والاجتماع أن كلاً من  
الملكية الجماعية والفردية ( أو الشخصية بتعبير آخر ) كان موجوداً ، وكانا  
يسيران في طور واحد من التاريخ الانساني ، في عهده البدائي ، جنباً الى جنب .  
فلقد كان الفرد يملك ملابسه وأدوات زينته وحليته وأسلحته ، والكثير مما  
تنتجه الأرض . إلى جانب الملكية الجماعية القائمة . بل إن بعض العلماء من  
أمثال العالم الفرنسي فوستل دوكلانج ، يذهبون إلى أبعد من ذلك ، فيقررون ،  
بناءً على أدلة طويلة ، لا مجال لسردها في هذا المقام ، أن الملكية الجماعية  
للأرض حينما ظهرت في بعض الشعوب البدائية ، لم تكن إلا رد فعل للنظام

الفردى الذى سارت علىه هذه الملكية نفسها حىناً من الدهر فى مرحلة سابقة •

ومهما تكن هذه البحوث ، فى طبيعتها ضعيفة المستند ، يعوزها المزيد من الأدلة والبراهين ، فإن عموم ما تدل علىه بحوث علماء الاجتماع على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم ، هو أن كلاً من الملكية الفردية والجماعية كانا موجودين فى ذلك الطور من التاريخ الانسانى السحيق ، وأن كليهما قد نشأ فى صورة لميعة تلقائية ، وأنهما سارا جنباً الى جنب فى مختلف المجتمعات ، فالشعوب البدائية قد سارت على نظام الملكية الجماعية فى بعض الثروات وعلى النظام الفردى فى ثروات أخرى • بل إن الشيء الواحد ربما ترددت ملكيته بين النظامين • فأراضي المراعى والغابات الطبيعية مثلاً كانت تعدّ لدى البدائيين مملوكة للجماعة ، حتى إذا سويت واستصلحت وأعدت للزراعة استحالت ملكيتها أحياناً إلى النظام الفردى ؛ ثم قد تهمل بعد ذلك وتترك أرضاً للمرعى ، فيعود إليها النظام الجماعى مرة أخرى •• وهكذا دواليك (١) •

وليس صحيحاً ، أن نظام الإقطاع كان يحمل فى باطنه دائماً بذور الثورة عليه من قبل تحالف البرجوازية مع الطبقة الكادحة ، وأن هذا الثانى كان وريثاً للأول •

فعند قدامى الإسرائيليين مثلاً ، ظهرت الملكية الفردية للأرضى ، وتنج عن ذلك عهد الإقطاع ، فامتدت أيدي القلة من الناس إلى الضياع والقصور والأراضي الشاسعة ، وشاع الترف والبذخ والفساد ، وهبط دهماء الشعب إلى أحط منزلة فى البؤس والشقاء •

وقد كان من مقتضى قرار المادية التاريخية ، أن تنشق عندئذ القفزة التى بسطها تحالف البرجوازيين مع هؤلاء الدهماء ، فيسقط الإقطاع ويحل تحالف هذين الفريقين محله •

(١) انظر : قصة الملكية فى العالم من ٢٥ ، والاقتصاد السياسى للدكتور على عبد الواحد وفى الطبعة الخامسة من ٣٦ •



ولكن هذا لم يحصل إطلاقاً ، بل لم تجر أي محاولة في سبيله .

كل ما في الأمر إن إصلاحات طارئة تمت عن طريق المصلحين والأنبياء الذين كانوا يعيشون بين ظهرانيهم آنذاك ، وذلك على ما تحدثنا به الأسفار والإصحاحات التي تعدّ المرجع الأول في هذا الأمر عند جميع الباحثين . إلى جانب اتجاهات كثيرة عادت إلى الملكية الجماعية من جديد ، حيث حارب دعائها مظاهر البذخ والترف والحياة الناعمة واستغلال الانسان لأخيه الانسان ، ودعوا ، ما أمكن ، إلى الزهد والتقشف . ولقد حقق هؤلاء الناس إصلاحاتهم هذه واتخذوا من شواطئ البحر الميت مجتمعاً لهم . فبين ذلك الإصلاح وهذا الاتجاه ، تمزق العهد الاقطاعي وانكسرت حدته ، ونظرنا ، فلم نجد أثراً لبرجوازية نشطت أو لرأس مال تجاري ظهر ، أو لتحالف تم بين الدهماء والبرجوازيين .

وعندما تفاقم الاقطاع عند قدماء اليونان ، واستشرى الفساد ذاته ، لم ينبثق الحل للمشكلة من أحشاء الإقطاع ذاته ، ولم نجد أثراً لبرجوازية تحالفت مع الدهماء من الناس ، بل نهض مصلحون يمثلون الطبقة الحاكمة في أكثر الأحيان ، كان في مقدمتهم ليكورغوس ( القرن التاسع ق . م ) الذي أعاد اسبرطة من ذروة الإقطاع إلى نظام الملكية الجماعية ، وأقام في ظل ذلك النظام لوناً جديداً من التكافل والتضامن الاجتماعيين ، دون أن تضطره حتمية صراع الطبقات إلى الاستعانة بتحالف البرجوازيين مع البروليتاريا ، ثم إلى الاستعانة بمرحلة الرأسمالية المتفاقمة ، حتى يأتي على أعقاب ذلك عهد النظام الجماعي والعدالة الاجتماعية التي تسود الجميع .

أما الإقطاع عند الرومان ، فقد تفاقم هو الآخر تفاقماً شرساً خطيراً ، حتى أُنذر بالإفساد والدمار ، ونشأ عنه أكثر مما نشأ عن الاقطاع في اليونان . وكان المأمول أن يلتقط التاريخ أنفاسه انتظاراً للرحمة التي ستأتي مع تحالف البرجوازيين مع الدهماء ، طبقاً لما يقرره جفر المادية التاريخية ، حيث يكون الخلاص على أيديهم ! .. ولكن هذه النبوءة لم تتحقق ، بل الذي تحقق

— وبالعجب — أن تحالفت البرجوازية مع الاقطاع ذاته لصبّ مزيد من المصائب على الأمة .

ففي القرن الثالث ( ق م ) بدأت الطبقات الغنية تستخدم نفوذها في صفقات تجارية من جانب ، وفي عمليات تبادل النقد . التسليف بالربا الفاحش الذي بلغ سعره أحياناً ٤٨٪ من جانب آخر . وكانت الصفقات التجارية المختلفة تعقد بين الدولة ، وهؤلاء الأغنياء الذين يلتقي فيهم البرجوازي المبتدئ بالرأسمالي المترف ، على نحو يزيد النار ضراماً . وما لبث الوضع أن انفشع عن ثلاثة أنواع من القوى المدمرة ، تعاونت جنباً إلى جنب في ذلك صرح الدولة الرومانية الغربية ، هي الاقطاع ، والبرجوازية ، والرأسمالية <sup>(١)</sup> .

أجل . . هكذا تلاقت حلقات السلسلة الديالكتيكية مع بعض ، لتخرج على الخط الذي رسمته ( المادية التاريخية ) لتاريخ البشرية كله . . وبالحال من خيانة ، اقترفها التاريخ في حق دستور المطلق الذي رسمه له أولياؤه ، أئمة المادية الجدلية ! . .

والإقطاع الذي كان سائداً عند الفرس ، لم تحل مشكلته ، على الرغم من تفاقمها ، بحلول البرجوازية المتحالفة مع الدهماء محلّه . بل ظلّ الأمر هكذا ، إلى أن جاء الحلّ عن طريق الفتح الإسلامي . ولم نجد في شيء مما قرأناه من كتب التاريخ ومراجعته المختلفة ، أن المسلمين الذين جاءوا ففتحوا بلاد الفرس ، كانوا يمثلون تحالف البرجوازية مع البروليتاريا . بل الذي قرأناه في بطون التاريخ يتناقض مع هذا الكلام إلى درجة أنه يثير الضحك ! . .

ترى آكان ( ربيعيّ بن عامر ) الذي أرسله سعد بن أبي وقاص مفاوضاً ، إلى قائد الجيش الفارسي ، بطلب من القائد نفسه ، برجوازيّاً ، أم بروليتارياً ، عندما رمى مظاهر الترف التي أغرق بها رستم سرادقة ، بنظرة ازدراء ، ثم قال له : لقد جنّا لنخرج من شاء منكم من عبادة العباد إلى عبادة الله الواحد الذي

(١) انظر دائرة المعارف للقرن العشرين ج ٤ ص ٤٢٩ فما بعد وقصة الملكية في العالم ١١٠ - ١١٢ .

لا شريك له ، فإن استجبتم تركناكم وأرضكم وأموالكم ؟ • وهل كان عمر الذي يرى هذا الفتح في بلاد العراق ، ويرعى نظيره في بلاد الشام ، برجوازيًا أم بروليتاريًا ؟ • إن الجواب الحاسم على هذا السؤال يتجلى عندما قدم عمر إلى الشام بعد الفتح ، واستقبله على مشارفها أبو عبيدة الجراح ، فرآه كما هو : بمرقته ومظهره الذي لم يغير منه شيئاً ، فهمس في أذنه : يا أمير المؤمنين ، أباطرة الشام سيستقبلونك الآن ، فلو غيرت من هذه الهيئة أمامهم • فكان هذا هو جواب عمر :

أوّه •• لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ، إذن لجعلته نكالا للمسلمين • نحن قوم أعزنا الله بالإسلام ، فمهما طلبنا العزّ بغير ما أعزنا الله به أذلنا الله •• نعم •• فأنت تستطيع أن تعلم من هذا الجواب ، أكان عمر برجوازيًا أم بروليتاريًا •• !

ولقد تم الفتح الإسلامي في الجزيرة العربية ، دون أن يمهد له بإقطاع متفاقم أو برأسمالية جشعة ، كل ما هنالك قوافل تجارية تأتي وتذهب فتعيش على أرباحها القبائل ، وأموال لبعض الأغنياء توظف ، إلى جانب التجارة في القروض الربوية •

وبلاء الإقطاع الذي ظهر في اليونان والرومان وبلاد الفرس ، وغيرها ، بلغ أضعاف ما كان موجوداً في الجزيرة العربية – إبان الفتح الإسلامي – من بلاء الإقطاع وكل وجوه الاستغلال •

فلو ترك أمر الجزيرة العربية إذن ، إلى المنهاج الذي ينص عليه قانون ( المادية التاريخية ) لكان من الواجب ألا يحدث فيها أي تغيير ، إلى أن يتفاقم الاقطاع ، ويستشري فساد واستغلاله ، حيث ينهض البرجوازيون عندئذ مع حلفائهم البروليتاريين للقضاء على الإقطاع ، وإصلاح الأمور ، والسير بعجلة الوضع الاقتصادي والاجتماعي إلى حين من الزمن •

ولكن الذي حدث أن بعث سيدنا محمد بن عبد الله في الجزيرة العربية

رسولاً من الله إلى العالمين <sup>(١)</sup> فغيّر حال الجزيرة العربية ظهراً على عقب ، وجعل من أهلها جنوداً من نوع عجيب ، في طريق الفتح الاسلامي الذي لا يزال الأوروبيون من علماء التاريخ يعدونه لغزاً من ألغاز التاريخ الانساني .

فكيف يتم تطبيق هذا الذي حدث في الجزيرة العربية ، على منهاج الصراع الطبقي فيما تنص عليه المادية التاريخية ؟

أين هي مقدمة الإقطاع المتحكم المتفاقم الذي كان يجب أن يمهد لما حدث ؟ وأين هو تحالف البرجوازية مع الدهماء ، للقيام بدور الانتقال من عهد الإقطاع إلى العهد الذي يليه طبقاً للمنهاج المرسوم ؟

بل أين هي رائحة الدافع الاقتصادي في قصة الفتح الاسلامي في الجزيرة العربية وما حولها ، من الأول إلى الآخر ؟

لقد هاجر النبي صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة ، عندما اضطرت الظروف ، ولحق به كل أصحابه المؤمنون به ، وتجرد أكثرهم في سبيل تلك الهجرة ، عن الأرض التي كانوا يملكونها والأموال التي يحوزونها ، ولم يصلوا إلى المدينة إلا وقد جرّدهم المشركون من كل شيء . وقد كان عزائهم في ذلك أنهم لم يفقدوا دينهم ودينهم الذي آمنوا به . أفهذا ما يفعله البرجوازيون أو البروليتاريون؟! ..

وعلى أعقاب الفتح الإسلامي الذي تم ، وبعد أن تكامل ببيان المجتمع الاسلامي ، واستقبل محمد صلى الله عليه وسلم شطر ربه راجلاً عن الدنيا ومودعاً أصحابه ، لم يكن قد جمع هذا الانسان من نشب الدنيا وحصيلتها « الإنتاج » شيئاً . وتوفي صلى الله عليه وسلم وليس في داره بيضاء ولا صفراء ؛ فأين هو أثر الدافع الاقتصادي في حياته ، إن أردنا أن نقول كما زعموا : أنه كان قائد ثورة يسار اقتصادية ضد اليمين الاقطاعي؟! ..

---

(١) نقول هذا ونترك لمن لا يصدق أنه رسول من الله للعالمين أن يعتقد ما يشاء . فليجتاوزوا هذا الوصف الذي هو يقيني العلمي والمنطقي ، إن شاءوا ، ولن يضر ذلك بمحاكمتنا العقلية شروى نقيضه .

إن تفصيل القول في تحليل ظاهرة الفتح الإسلامي ونبوة سيدنا محمد على الله عليه وسلم ، يحتاج إلى فصل طويل لا يتسع له هذا الذي نحن بصده .  
ولكنني كنت أتمنى أن يقبل الشاكون والمنكرون ، إلى شيء من القراءة الموضوعية في هذا البحث .

أتمنى أن يقرأ هؤلاء شيئاً من قصة الفتح الإسلامي ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام وسيرته في المصادر الأمانة الأصلية بفكر موضوعي ، في مقابل ما يفعله واحد مثلي من القراءة الدقيقة الدؤوبة لكل ما يقع تحت يده من مصادر الفكر المادي ونحوه .

أتمنى لو التقينا مع هؤلاء الإخوة على قدر مشترك واحد ، هو الموضوعية والرغبة الصادقة في اكتشاف الحقائق والتخلص من أقنعة العصبية للذات .  
إذن لاضحلت الفوارق شيئاً فشيئاً ، والتقينا على طريق واحد ، مهما امتدت المحاولة وطالت المعاناة .



ما الذي بقي إذن ؟

بقي مثال واحد يرى أئمة المادية الجدلية فيه ضالتهم ، ألا وهو ما يسمونه ثورة البرجوازيين التي قامت في أوروبا ، على طبقة الاقطاعيين النبلاء ، إبان العصور الوسطى ، يرون في هذا المثال وحده ، ما يكفي لبناء قانون الحتمية التاريخية عليه ، ولكننا إذا تأملنا في عوامل هذه الثورة وظروفها ، ندرك أن حظاً عظيماً صادف البرجوازيين آنذاك ، على حين تنكب هذا الحظ عن طبقة الإقطاع ، فالأمر يعتمد على ما يسميه الماركسيون : مصادفة جاءت لأسباب خارجية .

وخلاصة الأمر أن البرجوازيين في أوروبا كانوا في الأصل ينتمون إلى مستوى اجتماعي مضطهد ، وقد كانوا يدفعون الإتاوات للطبقة الاقطاعية الحاكمة . . وصادف أن انتقل البارود وصناعته في أوائل القرن الرابع عشر من

البلاد العربية الى أوربا الغربية • وناسب هذا السلاح القتالك الجديد وضع  
البرجوازيين ، إذ كانوا يقيمون في المدن ، وكانت بأيديهم مفاتيح الصناعة والمال ،  
فكان أن تلقفه البرجوازيون ، واستفادوا منه أيما استفادة ضد الاقطاع ، حيث  
بدأوا يصنّعونه ، ثم ما هو إلا أن وجهوه إلى قلاع الاقطاعيين وحصونهم ،  
فانهارت طبقة النبلاء أمام السلاح الجديد الذي لم يكونوا هم — لسوء الحظ —  
أهلاً لتصنيعه واستعماله •

إذن ، فلقد كانت ثورة البرجوازية الأوربية في العصور الوسطى ، مصادفة  
سعيدة لها ، اعتمدت على سبب خارجي ، ( كما يعتمد الاعصار الذي يلمّ بأحدى  
الغابات على سبب خارجي غير مرتقب ) ألا وهو مصادفة الحروب الصليبية التي نقلت  
فن صناعة البارود من البلاد العربية إلى رجال الصناعة في أوربا ، ولقد كانوا  
لحسن الحظ هم هؤلاء البرجوازيين ! •• ترى ما هي الحتمية التي قضت بأن  
ينتقل هذا السلاح الجديد دون ارتقاب إلى أيدي هؤلاء الرجال دون غيرهم ؟  
إذا كانت هذه هي الحتمية ، فما من حادث يقع في مكان ما لأتفه الأسباب المختلفة  
إلا ويكون هو الآخر حتمياً كحتمية ثورة البرجوازيين على الاقطاع ، وما أيسر  
أن يكون هذا الحادث ، هو تغلب الاقطاعيين على البرجوازيين • لسبب ما ،  
كسبب السلاح الجديد الذي دخل في أيدي خصومهم على غير انتظار •

وبعد فهذا هو حديث الواقع التاريخي ، في مقابل حديث «المادية التاريخية» •  
ونظراً الى أننا مضطرون إلى عرض ما تقوله المادية التاريخية على موازين الواقع  
والمنطق ، بدلاً من العكس الذي يفضلّه آخرون ، فإننا معذورون في أن نقول :  
إن الواقع التاريخي يدحض منهاج المادية التاريخية وتفسيره لتاريخ الإنسان ،  
بقطع النظر عن أن معتمده الذي هو المادية الديالكتيكية ، لم يعد له أي قيمة  
علمية ، بعد الذي اتهمنا إليه في القسمين السابقين •



## تناقضات غير جدلية

ثم إن أئمة المادية الجدلية ، لو أمكنهم أن يطبقوا شيئاً من أحكامهم المادية في حق التاريخ ، تطبيقاً سليماً لا تهافت فيه ، إذن لقلنا : إن التفسير المادي للتاريخ ، وإن لم يكن تفسيراً صادقاً للواقع التاريخي ، كما أسلفنا ، إلا أنه يصلح أن يكون اقتراحاً لمنهاج جديد يجدر بالتاريخ أن يتحول إليه ، وأن يتم رحلته ، طالت أو قصرت ، على سننه وهديه .. وعندئذ نفسر المادية التاريخية بأنها جملة اقتراحات للمستقبل ، وليست جملة قرارات غن الواقع الذي كان التاريخ الانساني يتطور على أساسه ؛ ونفسر كلمة : الضرورية ، والحتمية ، بمعنى الزجر والتأديب لأجيال البشرية المقبلة أن تطيع ، وتتبع الاقتراح الأمثل !...

إلا أن شيئاً مما تقرره الماركسية في منهاج المادية التاريخية لم يطبق إلى اليوم على النحو الذي يتفق مع هذا المنهاج . وإنّ نقاط التشاكس الواضحة بينه وبين الواقع الذي تم في الفلك الشيوعي ، لا تقل عن نقاط الاضطراب والتشاكس بينه وبين واقع الانظمة الأخرى المنشورة في بقاع العالم .

وسأضع أمام القارئ نماذج فقط للتناقض الحاد الذي تجلّى واثبت من خلال التطبيق المزعوم لمنهاج المادية التاريخية ، مع التسليم بأن المرحلة الشيوعية منه لم تطبق بعد ، وأنها لا تزال على الطريق .

★ ★ ★

**النموذج الاول :** أن الدول والمجتمعات التي ظهر فيها منذ أواسط القرن التاسع عشر المؤشر الذي يعلن طبقاً لما ينص عليه قرار المادية التاريخية — أن قد حان أوان الثورة الاشتراكية ، التي يجب أن تهيمن على أعقابها طبقة

البروليتاريا على الحكم ووسائل الانتاج ، لا تزال الى اليوم على حالتها في هدوء وركود ، تتولى الأنظمة الدستورية مهام الإصلاح فيها وتسير دفعة الاقتصاد وغيره ، دون أن تظهر هنا أو هناك أيّ بوادر أو شكايات تنذر بنشوب ثورة أو ظهور فتنة • ومن أبرز هذه الدول بريطانيا ، فقد تقدمت فيها الصناعات الكبرى ، وتضخمت تبعاً لذلك رؤوس الأموال ؛ وتقدمت فيها وسائل الانتاج ، تقدماً كبيراً ، وتخلفت عنها علاقات الانتاج تخلطاً خطيراً • وذلك هو المؤشر الذي يعلن أن قد حان نشوب ثورة الكادحين • وها هو المؤشر لا يكفّ عن إعلانه هذا إلى هذا اليوم ، دون أي سامع أو مجيب •

على حين أن ثورة هؤلاء الكادحين ، قد نشبت في مكان آخر ، على غير ميعاد ، ودون أي انصياع لقيادة « المادية التاريخية » التي تعود إليها قيادة العمليات بأسرها ، نشبت ثورة الدهماء والكادحين في روسيا ، حيث لم تخرج البلاد ، بعد ، من عهد الاقطاع ولم يكن لها شيء مما يسمى صناعة كبرى بين الدول الصناعية آنذاك ! • وهكذا قضت الثورة في روسيا على دور الثورة البرجوازية التي كان لها حق السبق حسب المنهاج المرسوم •

فما هو مدلول هذا التناقض ؟

إنه مدلول خطير ، يحطم الدعامة الكبرى التي تقيمها المادية التاريخية لكل ما ترسمه لنفسها من مراحل وخطوات •

ليست المسألة بالنسبة لما تم في روسيا قائمة على تلك الفلسفة المصطنعة المشدودة شداً، إلى خيال المادية الديالكتيكية التي سبق بيان بطلانها، وفساد أركانها، بمقدار ماهي خاضعة للطبيعة الانسانية التي يعرفها أفراد الأسرة في دارهم ، والصّبيّة الذين يتجمعون للعب في ساحة محلّتهم ، وأهل القرية في حقولهم ، وأمّشاج الناس في مجتمعاتهم ، إنها طبيعة نفرة الإنسان من الظلم ، وجبلة الدفاع عن الذات ، تبعاً لما غرس في كيان كل إنسان من حب البقاء •

تلك هي التي ألهمت الثورة في روسيا القيصرية ، كما ألهمت ثورات مماثلة



أخرى من قبلها ومن بعدها في أماكن أخرى :

لقد عاث الاقطاع فساداً فيها، كما عاث الاقطاع قبل ذلك فساداً في الدولة الرومانية ، ولقد هاج هائج من سمو أنفسهم رجال الدين والكنيسة فيها، كما هاج هائج أمثالهم من قبل في الدولة الرومانية، ففرضوا الضرائب الباهظة، واصطنعوا المسوغات المختلفة لتجريد الناس من أموالهم وممتلكاتهم . وعادت الكنائس — التي زعموا أنها معابد "يعبد فيها الله عز وجل — إلى حصون ضخمة تكتنز فيها الأموال ، ويجمّد فيها الذهب ، ويفرق فيها رجال الدين — فيما زعموا — بذخاً وترفاً وسكراً وطغياناً ، كل هذا وإن الفقراء الذين عرّاهم الدين المزعوم ، حتى عن البُلغة الضرورية لحياتهم ، لا يملكون حتى أن يلحقوا شيئاً من جدران تلك الكنائس أو ما يليها من القصور الباسقة التي يتلألأ فيها بريق الذهب !!.. هذا كله إلى جانب ما حاق بهم من الذل والبطش والقتل وضروب الهوان الذي انحط إلى أدنى مما وصل إليه جور الاسترقاق في أعنى عصوره الخالية .

هذا الواقع — لا تلك الفلسفة المتمحلة التي أضنى ماركس وأشياعه أنفسهم في استحصالها — هو الذي فجّر نيران الثورة هناك . وهو واقع حمل في ضيه أبسط الشروط الطبيعية لتفجرها ، وهو ما قد وصفته لك من تفاقم الظلم والقهر ، ضد ما قد ركب في كيان الانسان من حب البقاء والدفاع عن النفس . وهو شيء يتسامى في حقيقته على مجرد ما يسمى بالدافع الاقتصادي أو قوى الانتاج أو علاقات الانتاج !!.. وهو ما يحسّ به أرباب النظام الشيوعي في روسيا جيداً ، ويقدرّونه حق قدره اليوم ، ولكن لا بالاقرار والاعتراف البياني ، بل بما هو أقوى من ذلك دلالة ، ألا وهو الحصن الحصين من الارهاب الذي ما زالوا يحصنون أنفسهم فيه ، والقبضة الحديدية القاهرة التي ما زالت ممسكة بخناق الناس الى اليوم . ولم يتح لترويج كلمة «دكتاتورية البروليتاريا» أن تسدل أي ستار على هذه الحقيقة ، ولا أن تخفي عن العالم أن أئمة الماركسية قد علموا أخيراً أن في كيان الانسان ما هو أبعد خطراً وأقوى فعالية من دافع الطعام والشراب .. ألا وهو حرية الإنسان وكرامته .

إن الذي تم في روسيا — على أعقاب الحال التي وصفتها لك — لم يكن رهناً بمفتاح ضائع ثم لم تعثر عليه إلا المادبة الماركسية ؛ ولم يكن قط شرة إيمان فكري وفلسفي بأن الدين أفيون الشعوب ، بل إن الثورة كانت ستقع ولا ريب ، إن لم يكن بيد هؤلاء فييد آخرين ، إن لم يكن في فرصة معينة بذاتها ففي فرصة أخرى . وسواء أوقر في نفوس الذين ثاروا ثورتهم تلك أن الدين فعلاً أفيون الشعوب أولم تستيقن نفوسهم ذلك ، فإن الدين الذي كان ماثلاً أمامهم في مظهره وواقعه ، جدير أن تأتي الثورة عليه ، ثم لا تبقي له من شاردة ولا واردة . وهذا اليقين كاف لتفجير ثورة ناجحة كل النجاح .

أمّا الجلوس الهادئ بعد ذلك للتأمل في حقيقة الدين وجوهره ، وتصور أنه في أصله ، ليس إلا سلاحاً بيد الاقطاعيين والرأسماليين ، — فليس بين الأمرين أي علاقة علمية مما يجب أن تتم بين الدليل والمدلول . ذلك لأن الدليل هنا — وهو واقع القيصرية الروسية — أعم من المدلول ، وهو زعم أن الدين في جوهره سلاح استغلال في يد المستبدين .

كيف ، ولو قدّر أن كنت واحداً ممن اجتاحتهم نيران ذلك الظلم والطغيان، لما ألوت جهداً في سحق ذلك البنيان الديني من أساسه ، دون أن يعود ذلك بشيء من النقض على يقيني العلمي الكامل بوجود الله عز وجل ، وضرورة الدينونة لمنهاجه وحكمه اللذين لم يكرم الله بهما عباده إلا وقاية من الجور وظلم الانسان لأخيه الإنسان .

\* \* \*

**النموذج الثاني :** أن مدار الاشتراكية التي هي دهليز الى الشيوعية المطلقة، في فلسفة كارل ماركس كلها ، إنما هو ضرورة التخلص مما سماه بفائض القيمة . وعلى الرغم من أنه أطال إطالة عجيبة لا داعي إليها للوصول إلى ما أراد أن يصل بنا إليه في هذا الأمر ، ثم أعلن عن بعض التطوير الذي تنبه إلى ضرورته ، ثم أعجلته الوفاة عن وضع اللمسات الأخيرة على هذا التطوير ، وإن زميله إنجلز

قد أناب نفسه منابه ، في بيان بعض ما كان قد عزم ماركس على التطوير والتبديل فيه <sup>(١)</sup> — على الرغم من هذا كله ، فقد اتضح من مجموع ما اتفق عليه الرفيقان ما يلي :

أولاً — لا تنبثق القيمة الفائضة من المبادلات التجارية للسلع ، لأن القيمة المتداولة موجودة في المجتمع بما يقابل السلعة ، إن لم تظهر في يد هذا التاجر ، ظهرت في يد ذاك .

ثانياً — إن القيمة الفائضة إذن هي الفرق الزائد الذي يجنيه صاحب المصنع على كلفة العمل الذي قام به العامل أو الصانع . فقيمة السلعة ما أخذه العامل أجراً على صنعها وإخراجها مضافاً إليه كلفة تآكل الآلات وصيانتها . والفائض عليها ، تلك الزيادة التي أضافها ( الرأسمالي التاجر ) إلى هذه القيمة ، زاعماً أنها ربح لجيبه .

ثالثاً — أضاف ماركس أن المقصود ليس العمل الواقعي الذي يباشره الصانع ، بل قوة العمل بمعناه الكلي ، بالقياس لا إلى الساعة الزمنية الجامدة ، بل إلى الساعة الاجتماعية التي هي عرضة للصعود والهبوط .

ولن نتحدث في هذا المقام عن الغموض والاضطراب اللذين ألحقهما بفكرة « القيمة الفائضة » بفضل كلمة : الساعة الاجتماعية ، التي لا تكاد تجد لها من مقياس يعتمد عليه ، وبفضل تفسيره للعمل بما سماه قوة العمل .

المهم أن ماركس أبعد وجود ربّ العمل وجهده عن مسألة القيمة إبعاداً تاماً ، كما أبعد سلطان الإقبال على السلعة والإدبار عنها ، هي الأخرى عن مسألة القيمة إبعاداً تاماً .

ولست أبني أن أفتح باباً للنقاش في مدى صحة هذه النظرة لمعنى القيمة . بل أفرض ، كما فرضت في كتابي ( المذهب الاقتصادي بين الشيوعية والاسلام )

---

(١) انظر فصل : رأس المال والقيمة الفائضة في « انتي دوهرنغ ، لإنجلز .

أنها مثالية وملائكية رائعة ، اقتضت ماركس أن يجعل القيمة كلها منبثقة عن جهد العامل وحده ، خلال ساعات يقدر المجتمع وحده أهميتها وقيمتها .

أفرض هذا ، ثم أسأل : هل اختفت القيمة الفائضة في ظل الإدارة الشيوعية للمعامل والمصانع ؟

إن أسمى ما تقرره الماركسية من العدالة في معاملة العامل والصانع ، إنما هو اتباع مبدأ ( من كل حسب طاقته ، ولكل حسب حاجته ) .

ومعنى هذا المبدأ أن تقديم العامل لأقصى ما يستطيع تقديمه من طاقة في مدة معينة ، يساوي أقصى ما يحتاج إليه من مال في تلك المدة المعينة ذاتها . ولكن ، فبماذا تباع الدولة جهد هذا العامل في المدة المعينة ؟

إن الدولة تباع مجهوده بأكثر مما كلفته حاجته التي فرضت أنها مساوية لمجهوده .

ومثال ذلك أن تقذف طاقة العامل في مدة معينة بمجهود ، تقدر الدولة حاجته إبتانها ، ب ٦٠٠ روبل مثلاً ( وقد كان هذا هو الأجر الوسيط للعمال إلى الأمس القريب ) ولكن الدولة تباع مجهوده هذا بما لا يقل عن ١٠٠٠ روبل مثلاً . وبدهي أن ال ٤٠٠ روبل الزائدة تضاف إلى أرباح الدولة على حساب العامل وجهده . أفليست هذه هي القيمة الفائضة ذاتها التي عدها ماركس مظهراً من مظاهر اللصوصية التي يمارسها أصحاب رؤوس الأموال ؟

أليس هذا مظهراً من أبرز مظاهر التناقض الجلي بين نظرية المادية التاريخية وتطبيقها ؟

ومع هذا فإنني لا أستعجل فأعد هذه القيمة الفائضة من النظام الشيوعي لصوصية كما يعدّها ماركس لصوصية من النظام الرأسمالي .

ولكنني أقول إن ثمة قانوناً لا بد أن يفرض نفسه ، هو قانون العدالة الاجتماعية .

هذا القانون إن لم يخلص في رعايته النظام القائم ، ناب عنه في رعايته ،  
حتمية الفطرة الانسانية ، في عاقبة الأمر .

قانون العدالة هذا ، يفرض أن تنبثق قيمة السلعة من مجموع ما يلي :  
الأجر الكريم الذي يجب أن يناله العامل + كلفة صيانة الآلات وتأكلها +  
كلفة الزمن الذي أنفقه رب العمل في إيجاد ظروف العمل وشروطه مضافاً إليها  
غوائد المال الذي حبسه في عمله ذاك ؛ على أن يتم كل ذلك على ضوء ما يفرضه  
قانون العرض والطلب ، بشكله الطبيعي ، لا بعوامل الحجز والاحتكار .

وليت أن إدارة المصانع في ظل النظام الشيوعي ، وقفت في مخالفتها لنظرية  
ماركس عن القيمة الفائضة ، عند حدود تغطية هذه العناصر الثلاث التي ذكرتها .  
إذن لقلنا إن هذه المخالفة لا تعدو أن تكون تصحيحاً لا مفرّ منه لكلام ماركس ،  
اقتضاء سلطان العدالة الاجتماعية . ولكنها لم تقف في مخالفتها له عند  
هذا الحد !...

لقد وقع النظام الشيوعي بين أمرين أحلاهما مرّ .

إمّا أن تفسر حاجة العمال والصناع ، تفسيراً كريماً لصالحهم ، بحيث يكون  
من شأنه تقليل حجم القيمة الفائضة العائدة للدولة ، وعندئذ تنجم المخاوف  
من أن يزيد فائض من الأجر في أيدي العمال ، فيتراكم ، فيغدو ذات يوم قوة  
دافعة إلى خلق رأسمال جديد ، وإما أن تفسر حاجة العمال والصناع تفسيراً  
مجحفاً بحقوقهم ، خوفاً من عواقب الأمور وإبقاءً لضمانات السيطرة على الوضع  
القائم ، وعندئذ يزداد حجم القيمة الفائضة نمواً وضخامة وهذا ما يرجحه  
النظام الشيوعي إلى اليوم ، على رغم أنف كل الذي أنفقه ماركس من الكلام  
الطويل عن القيمة الفائضة وما فيها من مظاهر اللصوصية والإجرام .

ومنذ أوائل عهد ستالين إلى يومنا هذا ، طرأت أوضاع متناخضة شتى ،  
في هذا الصدد وغيره ، ولم تكن حصيلة ذلك كله إلا اضطراباً كشف عن التناقض

الحاد بين مثالية المادية التاريخية على الورق ، وتأبّيه على صعيد الواقع والتطبيق .  
وليت شعري ، كيف تزداد الحياة الاقتصادية نمواً وازدهاراً ، إذا جعلنا  
قيمة السلعة غطاء لقيمة العمل وحده ، ثم جلسنا ننظر كيف تتولد القيمة من  
المصنع لتسير إلى حيث تدفن وتنمحي في جيب العامل وحده ؟ بل كيف يمكن  
لطفل مراهق أن يتصور انبثاق التنمية من هذا الوضع المغلق العجيب ؟

إن ازدهار الحياة الاقتصادية بأوسع معانيها ، إنما يتحقق بتوالد الجهود  
التي لا يحدّ ينبوعها إلا القدرة التي وهبها الله تعالى لعباده . فكل جهد يبذل  
في ساحة المجتمع — على تنوعه واختلافه — خليق به أن يتحول تحت سلطان العقل  
والتدبير الانساني إلى منفعة ، ولا بد أن تأتي القيمة لتجسد هذه المنفعة وتقذف  
بها وسط دائرة التبادل بين الناس عموماً ، ثم ترتد القيمة لتستخرج من أرباب  
الطاقة والفعاليات مزيداً من الجهد النافع .. وهكذا دواليك .

أين هذه الحقيقة الفطرية التي قامت عليها الحياة الانسانية منذ أقدم  
عصورها ، من ذلك الخيال العجيب القاضي بأن قيمة السلعة إن هو إلا غطاء  
ما ينبغي أن يزيد على قدر الجهد الذي بذله العامل لصنعها ، ( مهما فست به  
معنى الزمن ! ) بحيث إذا زيد من هذا الغطاء شيء كان مؤشراً على لصوصية  
وإجرام في حق العامل المنتج ؟ ..

★ ★ ★

**النموذج الثالث :** قال ماركس في الرسالة التي بعثها إلى فيديجير في ٥ آذار  
١٨٥٣ : « الجديد عندي يتجلّى في الأشياء الثلاثة التالية : ١ — إن وجود  
الطبقات مرتبط فقط بالمراحل التاريخية المعينة لتطور الإنتاج . ٢ — إن النضال  
الطبقي يؤدي حتماً إلى دكتاتورية البروليتاريا . ٣ — وإن هذه الديكتاتورية  
ذاتها عبارة فقط عن الانتقال إلى تحطيم الطبقة ، وتؤدي إلى مجتمع لا طبقي .. »  
إنّ ماركس قد أعاد إذن — كما قد فهم منه كل أتباعه — ظهور الطبقات  
ونشوءها إلى عامل واحد فقط هو العامل الاقتصادي الذي يدفع دائماً إلى

تطوير الانتاج • ثم إنه قرر بكامل وعيه وإدراكه ، أن هذه الطبقات ستسحي أخيراً عندما يتكامل سلطان الديكتاتورية البروليتارية على المجتمع ، وليس لذلك إلا معنى واحد ، هو أن العامل الاقتصادي الذي كان يدفع إلى تطوير الانتاج ، يتوقف عن عمله ، لأن الانتاج سيصل عندئذ - ولا بد - إلى مداه الأخير . فلا يبقى سبيل للتطور أمامه ، ومن ثم فلا يبقى أمام الطبقات أيضاً من فرصة تمسكها من الاستمرار في الصراع • وهكذا يهدأ التاريخ الإنساني لأول مرة ، وكيف عن نضاله الدائب !!

وسلطان الديالكتيك المادي ، إلى مَ ينتهي حاله ؟ إنه هو الآخر سيخلد عندها إلى الراحة ، إذ إنه يكون قد أنجز كل المهمة التي كانت منوطة به • وهذا يعني - كما هو واضح - أن المادية الديالكتيكية ، هي المحكومة بسلطان المادية التاريخية ، وليس الأمر بالعكس !! ذلك لأن المادية الديالكتيكية ، ليست ، فيما يقرره التفسير المادي للتاريخ عند الحديث عن قيام الشيوعية التي هي المآل الأخير ، إلا خادماً أميناً لإيصال القافلة التاريخية إلى ذلك المآل الذي لا مآل بعده !! إنه - بالنسبة لعمله في التاريخ الإنساني - أشبه بمن استخدم لنزح مياه عائمة في حوض ، فراح ينزح بسلطانه الديالكتيكي دلواً إثر آخر ، حتى إذا فرغ الحوض مما فيه ، انتحى جانباً وقعد يستريح !!

وأنا لا أريد أن أناقش الماركسيين في علاقة المادية الديالكتيكية ، بالمادية التاريخية ، أيهما التابع وأيهما المتبوع ، أم هما معاً كل واحد لا ينقسم بعضه من بعض ، فأنا على كل حال ، لست من هذا الرأي ولا ذاك ، ولم أرض إلى اليوم أن أضع في عنقي أي زمام يقودني إلى رغبة ما سابقة على ما يقضي به عقلي المتجرد الحرّ ، مع التسليم بكل ما قد يتعرّض فيه هذا العقل من الزلل والأخطاء ، فليس أمامه للتخلص من هذا الاحتمال إلا متابعة البحث وتقليب الأمور على وجوهها باستمرار •

• ولكنني أريد أن ألفت نظر القارئ الكريم إلى التناقض الحاد العجيب ، الذي يكمن بين هذا الكلام لماركس وأشياعه عن مصير الصراع الطبقي ، وبين

الحديث الذي يقرره ماركس وأشياعه أنفسهم عن معنى المادية الديالكتيكية ، وكيف أن كل شيء يحبل في داخله جرثومة نقيضه ، ثم إن تركيباً أفضل وأغنى يتحقق من تفاعل ما بينهما ، وأن هذا التفاعل والتوالد مستمران إلى ما لا نهاية ، ولذا كان من أبرز مقولات المادية الديالكتيكية عندهم سرمدية المادة واستمرارها إلى ما لا نهاية ، كما قد رأيت عرضه ونقاشه فيما مضى •

سرمدية المادة ، ثرة من ثمار استمرار الحركة الديالكتيكية في المادة ، فلولا استمرار الديالكتيك وسلطانه ، لما قام دليل على سرمدية المادة •• هكذا يقرر الماركسيون ، وهكذا تلقينا من نصوصهم ، وهذا ما سبق أن ناقشناهم فيه •

فكيف يتفق مع ذلك الكلام ، أن يقولوا لنا الآن : إن الحركة الديالكتيكية ستحسر عن التاريخ الإنساني ، بعد أن يتكامل سلطان البروليتاريا على وسائل الانتاج وسيحقق النظام الشيوعي كفاية الناس وحاجاتهم شيئاً فشيئاً . وعندئذ يزول التناقض بين حاجات الناس ، ومستوى تطور الانتاج • أي لأن التطور يصل إلى أقصى مداه ، والإنسان ينال جميع أحلامه !••

إذا كان منبع الحركة الديالكتيكية هو اختباء جرثومة النقيض في الشيء ؛ فإن لكل شيء نقيضاً ، مهما بلغ ذلك الشيء من الكمال • فلا بد عندئذ أن يتكون من تفاعل ما بينهما أطروحة لتركيب يكون أعلى كمالاً ، وهكذا •• دواليك • بمعنى أن أيّ حدّ تقف عنده فاعلية هذه الحركة المتطورة ، يكون نقضاً لجوهرها من حيث هي •

فوسائل الانتاج مهما بلغت من الرقي والكمال ، لا بدّ أن تتضمن بذوراً لوضع أفضل وأرقى ، ما دامت وسائل الانتاج من جنس المادة التي هي محل التجلّي الديالكتيكي •• وكذلك الحاجات الإنسانية ، مهما تحققت على أتم وجه ، فإن تحقيقها ذاته من شأنه أن ينهش الشعور الانساني إلى خيال لمتعة أرقى ، وعندئذ يصعد إلى مستواها بالاحتياج والبحث •• وهكذا •



فعلى أي أساس إذن ، يغمض الماركسيون أعينهم اليوم ، ثم يقررون قراراً غيبياً عجيباً : أن مستوى تطور الإنتاج سيتبوأ أعلى درجات انترقي والكمال ، في ظل الشيوعية ، حتى لا يبقى أمامه كمال أعلى ، وأن حاجات الانسان ستتحقق كاملة هي الأخرى تبعاً لذلك ، حتى لا يبقى لإنسان حلم يشرد وراء حدود التحقق والإمكان ؟! وهل يستطيع الانسان أن يستشعر وجود الأكمل إلا بعد أن يصل إلى الكمال الذي هو دونه مباشرة ؟!

ثم لماذا كانت البرجوازية وطنية صالحة في بدايتها ، فلما أمسكت بزمام الحكم ومضى على ذلك حين من الدهر أمكن أن تصبح فاسدة مستغلة للكادحين ، ولا يمكن أن يحدث هذا التحول ذاته بالنسبة لمن يمسك بزمام الحكم من بعدهم من البروليتاريين ؟ لماذا ؟ وما الفرق ؟ وما الدليل ؟

ثم إنا إذا قلنا لهم : فلنفرض أن الأمر كما تقولون ، فما الحاجة إلى أن تكون لسلطان البروليتاريا دكتاتورية إذن ، كما تقولون ؟ هل الدكتاتورية إلا سلاح يشهر في وجه الصراعات الطبقة التي يمكن أن ينبثق عنها العدوان لحكم الدهماء والبروليتاريا ؟

قالوا لنا في الجواب : إنها دكتاتورية موقوتة ، ريثما تستقر الأمور على نصابها ، ويتكامل سلطان هؤلاء الدهماء ، ويصل تطور الإنتاج إلى أعلى مستواه . ثم قالوا لنا : وهذه الدكتاتورية إنما تواجه على كل حال تناقضات سلمية ، لا تناقضات تناحرية . إن أكثر من بيان شيوعي صادر عن مؤتمرات للأحزاب الشيوعية والعمالية ، ينص على أن التعايش السلمي بين الدول ذات النظم الاجتماعية المختلفة هو شكل للنضال الطبقي بين الرأسمالية والإشتراكية<sup>(١)</sup> ، ونقول : هذا صحيح فيما يتعلق بسياسة الاتحاد السوفياتي الخارجية ، وهناك أسباب خاصة لذلك ، ليس هذا محل شرحها . ولكن ماذا عن سياسة دكتاتورية البروليتاريا في الداخل ؟ وهل يمكن للذي يراقب الأمور ويتبصرها

(١) انظر المادية التاريخية ص ٢٥٢ .

عن كتب أن يتبين أن مثل هذا الوضع ماض حقاً ، نحو الشيوعية التي تنمحق فيها الطبقات ، ويعم الرفاه ، ويتحقق الحلم المثالي : « من كل حسب طاقتة ولكل حسب حاجته » ؟

إن الذي يراقب الأمر عن كتب ، يضع يده على تناقضات لا نهاية لها . فهو في الوقت الذي يسمع البيانات التي تلقى على أسماع العالم الخارجي تقول : إن التناقض بين الأيديولوجيات الاشتراكية الطليعية ورواسب الرأسمالية في وعي الناس ، يجب أن يحل بدون إجراءات عنف ، بل عن طريق العمل الفكري ، التربوي ، عن طريق النقد والنقد الذاتي الرفاقي . . الخ يسمع في الوقت ذاته همس الاعتراف بتفاهم التناقضات الداخلية وأسبابها التي لا تزال تستشري وتستفحل ( وهل التناقضات المتفاقمة ، فيما تعلمناه من الماركسية ، إلا ثمرة للطبقات المتناحرة المتفاقمة ) : « فمن التناقضات التي يتصف بها تطور المجتمع السوفياتي في الوقت الحاضر ، التناقض بين الأيديولوجيات الاشتراكية الطليعية السائدة في البلاد ، وبين رواسب الرأسمالية في وعي الناس ، تظهر الرواسب بمختلف الأشكال والصيغ : الموقف المعادي للدولة والملكية الاشتراكية ، الموقف غير الاشتراكي من العمل ، معارضة المصالح الاجتماعية بالمصالح الفردية ، السعي الى أخذ المزيد من الدولة وإعطائها أقل ما يمكن ، الأوهام الدينية ، السلوك المشين في الحياة الاجتماعية والشخصية وغير ذلك . . . إنها تركة النظام القديم ، وهي تلقى الدعم من الأيديولوجيات البرجوازية في الخارج . ومن الواضح أن رواسب الرأسمالية تناقض جلدية بنية المجتمع الاشتراكية ، ولذا فإن الحزب الشيوعي يشنّ ضدها حرباً لا هوادة فيها » (١) .

فهل تجد تناقضاً حاداً تناحرياً أبلغ من هذا التناقض الذي يعترف به كاتب شيوعي : إذ يسيه بالتناقض الجذري ؟ وأين هو معنى التناقض السلمي في كلمة : إن الحزب الشيوعي يشنّ ضدها حرباً لا هوادة فيها ؟ إذن فكيف يمكن

(١) ما هو الدباكتيك تأليف ع . كورسانوف ص ٢٧ .

للإنسان أن يتصور أن دكتاتورية البروليتاريا ماضية في سياسة السلم واللاعنف إلى حيث تنمحي الطبقات كلها ، وتزول تضاريس الفوارق بين الناس ؟! ••

إن الحقيقة التي لا مرية فيها ، هي أن الفروق الطبقة الجائمة ما بين الأفراد في الاتحاد السوفياتي فروق كبيرة قلما تجد شبيها لها في أي مكان ! •• وحسبك ما يتجسد منها في التفاوت الكبير للدخل بالنسبة الى أصناف الناس . إن فرق النسبة بين مرتب العمال ومرتب الطبقة الخاصة كالقادة العسكريين والعلماء والمهندسين ، هو فرق ما بين الواحد والعشرة . فإذا كان المعدل الوسطي لدخل العمال ٦٠٠ روبل مثلاً ، فإن الدخل الوسطي لتلك الطبقة الأخرى هو ٦٠٠٠ روبل •

ولست أقصد بهذا أن النظام الشيوعي كان بوسعه لو أراد أن يقضي على الطبقات • ولكني أريد أن أوضح أن هذا النظام أضاف الى الفوارق الفطرية بين الناس فوارق جائرة أخرى ، باعدت هوة الاختلاف فيما بينهم ، مما جعل الروح الطبقة أشد عتواً من قبل ، بل أشد عتواً منها في كثير من الجهات الأخرى • وإلا فإننا نقرر بكل يقين ، أن الطبقات ، في أصلها ، ستبقى ما بقي بين الناس اختلاف وتنازع في الأهداف وتفاوت في القوى والقدر والمواهب والهوايات •

★ ★ ★

**النموذج الرابع :** « دكتاتورية البروليتاريا » هذه الكلمة التي تنبىء عن أن الطبقة الكادحة من العمال والفلاحين هي التي تمسك بزمام الحكم وتدير دفة الأمور وتبسط سلطانها على المجتمع الاشتراكي ، بناءً على ما يقضي به منهاج المادية التاريخية — هل تحقق مصداقها في الاتحاد السوفياتي ، سواء أكان ذلك على وجه تام أو قريب ؟

إن تاريخ قيام الحكم الاشتراكي في الاتحاد السوفياتي ، ينص على أن الدور الذي قامت به الطبقة الكادحة ينحصر في شيء واحد فقط ، وهو أنها

كانت الجندي الباسل الأمين للحزب الشيوعي في الانقضاء على الحكم القيصري والقضاء عليه . وما إن نجح العمال والفلاحون في أعمالهم الثورية ، حتى تقدم منهم الحزب فأزاحهم عن الطريق ، مشيراً إليهم أن ينصرفوا مشكورين ، وقبض الحزب الشيوعي وحده على زمام الحكم ، حيث أعطى نفسه حق الدكتاتورية في الحكم ، وكان أول رأس هشم تحت هذا الحكم هو رأس الطبقة الكادحة . إذ قام الحزب بتشكيل ( الكولخوزات ) : المزارع التعاونية ، وأخذ يجبر الفلاحين عن طريق تهديدهم بمصادرة ممتلكاتهم ، بالانضمام إليها ، تحت لائحة من قوانين الجبر والإلزام والسوق بمضى الإكراه .

وهناك ، قامت قيامة الفلاحين والعمال . وأحرق الكثيرون منهم محاصيلهم وبددوا مواشيهم وأموالهم في سبيل ألا تقع فريسة في يد الحزب . ونشأت عنها المجاعة الرهيبة التي سجلها عام ١٩٢٩ .

ومن المعروف أن الحزب حور دستوره عدّة مرات ، بعدئذ ، في سبيل تهدئة الأمور والقضاء على ثورة الطبقة الكادحة ، حوره في عام ١٩٣٤ ، ١٩٣٦ ، ١٩٤٤ . ولكن شيئاً من ذلك لم ينج تلك الطبقة ، طبقة البروليتاريا ، من قبضة الحزب وخطامه . مع أن مقاليد الحكم كان يجب أن يكون في أيديها هي ، على حدّ ما تقرره أحكام المادة التاريخية .

وعندما ظهرت بوادر جديدة لحركة البروليتاريا ، بعث فيهم ستالين تهديده المشهور قائلاً : « لكي يضمن الكولخوزيون لأنفسهم الحياة والعيش ، يتطلب ذلك منهم أن يعملوا في الكولخوزات باستقامة ، وأن يصونوا أملاك الكولخوزات ويحافظوا عليها ولا ينسوا مسؤولياتهم تجاهها » . وحينما تجرأ من ذكر ستالين بضرورة توفير حكم حقيقي للعمال والفلاحين حسبما وعدهم الحزب سابقاً قال لهم ما نصه :

« لقد انتقلت السلطة وتركزت في حزب واحد هو حزبنا ، ولن يشاركنا في توجيه الدولة أي فئة أخرى ، وهذا ما نغنيه بدكتاتورية العمال » .

ثم إنه عاد فأكد في التقرير السياسي للجنة المركزية في اجتماعها السادس عشر أن الحزب هو الموجه لسياسة الدولة ، وأن ليس من قرار تتخذه مؤسسة أو جماعة إلا كان بتوجيه مباشر من قبل الحزب الأواحد والقوة الموجهة <sup>(١)</sup> .

تأمل في كلام ماركس : إن النضال الطبقي يؤدي حتماً الى دكتاتورية البروليتاريا ، وفي التأكيدات التي جاء لينين فأكد بها هذا الكلام ، وفي الشرح المسهب الذي شرحه به الكتاب الماركسيون ، وفي مقدمتهم مؤلئو المادية التاريخية والديالكتيكية . كل ذلك ينص جازماً على ضرورة قيام الحكم البروليتاري المتمثل في حكم طبقة العمال والفلاحين ، بقطع النظر عن أشكال هذا الحكم وبعده أو قربه من الأشكال البرلمانية .. ثم تأمل في الواقع الذي انتهى إليه الأمر ، لتجد التناقض العجيب ، وهو التناقض الذي لم نجد غير ستالين وقف يعترف به معتزلاً بملء فمه أمام الجماهير كلهما .

لقد تطورت الأمور من بعد ذلك تطوراً كبيراً ولا ريب ، ولكن أي طور من الأطوار اللاحقة ، لم يأت بأي تطبيق حقيقي أو قريب من الحقيقي لما تدلّ عليه كلمة : « دكتاتورية البروليتاريا » .

\* \* \*

هذه نماذج من التناقضات الكبرى مع ما تقضي به أحكام المادية التاريخية في مجال التطبيق ؛ ولقد وددنا أن لو كانت تناقضات جدلية من ذلك النوع الذي يعني ذاته بغيره .. ولكنها ، كما قد رأيت تناقضات تحطم ولا تبني .. لأنها تناقضات غير جدلية .

★ ★ ★

---

(١) إرجع الى « تاريخ الحزب الشيوعي » من المؤلفات الشيوعية المترجمة ، لتقف على الكثير من التناقضات الكبرى غير التي ذكرناها هنا ، وارجع الى كتاب المذهب الاقتصادي بين الشيوعية والاسلام مؤلف هذا الكتاب .



# القسم الرابع والخير

انتقادات منشورة - القرار الذي لامفر منه





## المادية والمشاعر الوجدانية

لقد حل الماديون مشكلة الوعي — بزعمهم — عندما قالوا إنه وظيفة لمادة عالية التنظيم هي الدماغ ، وأنه ، أي الدماغ اقتبس لنفسه هذه الوظيفة بعد أن عُسِّق في قلب المجتمعات أحقاباً طويلة !!

ولقد حلّ الماديون مشكلة الحياة أو الروح — بزعمهم — عندما قالوا إن الحياة لا بد أن تكون نتيجة تفاعل كيميائي !!

ولكن كيف حلّ الماديون مشكلة المشاعر الوجدانية التي يجدها كل منا بين جوانحه ، من حب ، وكراهية ، وحزن ، وفرح ، وكآبة .. الخ ؟ ومن أي النوافذ يمكن إلصاقها بالدافع الاقتصادي وقوى الإنتاج ؟

هذا ما لا يتحدث عنه الماركسيون ، من قريب أو بعيد ، فلا جرم أنهم حلّوا مشكلة هذه المشاعر عن طريق الصمت !!

أجل .. لم يزد الماركسيون في الحديث عن هذه المشاعر الوجدانية ، على الذي قالوه عن ظاهرة الفنون التي عثر الباحثون والمؤرخون على آثارها التي تعود الى العهد البدائي للإنسان . وقد علمت آنذاك قيمة كلامهم الذي علقوا به على تلك الفنون .

ولكننا ، من طرفنا ، لا بدّ أن نتساءل : ما هو تفسير هذه الوجدانيات ، على ضوء الحكم بأن ينبوع المشاعر والأحاسيس في الإنسان إنما هو العامل الاقتصادي وحده ؟

ألم تفارق ذات يوم قريباً حميماً حبیباً إلى نفسك ، فشعرت بالوحشة لفراقه ، حتى ضاقت عليك الدنيا ، ولم تجد في شيء من طعامها أو شرابها أو

شيء من ملاذها ، ما ينجيك من تلك الوحشة ، ويخرجك من ذلك الضيق ؟  
فبأي طاقة سحرية يمكن جعل هذه الوحشة ثمرة من ثمار الحاجة الإنسانية  
إلى الطعام والشراب والمأوى ؟

وعندما يطول أمد هذا الفراق ، ثم تلتقي بقريبك أو حبيبك هذا على  
حين غرة أو من وراء ميعاد ، فتجد بين جوفحك من مشاعر السرور والمرح  
والابتهاج ، ما لا يقوى على وصفه البيان ، وتنظر فيخيل إليك أن الدنيا كلها  
ترقص لفرحك ، وتتجاوب مع سرورك ، على الرغم من أنك قد تكون بأمس  
الحاجة إلى طعام تسكت به جوعتك ، أو إلى شراب تروي به ظمأك ، أو قد تكون  
تعاني من مرض تشعر بالآلامه تسري في أنحاء جسمك . إنك لتجد أن مشاعر  
ذلك السرور الغريب قد أنساك سائر احتياجاتك وآلامك الجسمية هذه ! ..  
فبأي منطق — مهما كان مصطنعاً ومتكلفاً — يمكن حشر هذه المشاعر العجيبة  
ضمن عامل اسمه الدافع الاقتصادي المتمثل في احتياجات الإنسان إلى الطعام  
والشراب والكساء .. الخ ، كيف ، وإنك لترى أن هذه المشاعر تغالب عنفوان  
الرغبات الاقتصادية المتمثلة في الجوع والعطش ونحوهما فتغلبها ؟

ألم تفارق يوماً ما مسقط رأسك وملتقى أصدقائك وأحبائك والتربة التي كان  
يطمئن إليها جنبك ، ثم عاد بك الدهر إلى ذلك المكان ، بعد سنوات طويلة ،  
فلما وقفت على تلك الرسوم ، وشاهدت أرضها ومعالمها وبقياء ما اندثر منها ،  
استبدّ بك حنين عجيب وطافت بقلبك رقة مبكية ، وانتشرت في أنحاء نفسك  
رائحة العمر الماضي ، فوقفت مترنحاً بين مشاعر غريبة لا نملك من وصفها إلا  
ألفاظاً جرساء هي إلى الإشارات أقرب منها إلى التعابير المطابقة . وربما كانت  
أيامك الخوالي على تلك الأرض أيام بؤس وذنك وحرمان ، ثم أصبحت حياتك  
التالية حياة رفاه ونعيم وتقلب في الملاذ ، فلا يغير ذلك من شعورك بهذا الحنين  
شيئاً .

فبأي منطق تستطيع أن تزعم أن هذا الحنين بألوانه الغريبة المؤثرة في أعماق  
أعماق الشعور ، ليس إلا أثراً من آثار الحاجات الاقتصادية في كيان الإنسان ،

فهو وليد مشاعر الجوع أو العطش أو العري أو الخ .

وإن كلاً منا يجلس بين الحين والآخر ، ليعود بالذاكرة إلى أيام طفولته ، وإلى ما كان يشيع في طوايا نفسه آنذاك من مشاعر الصبا ، فيتذكر أنه كان يستمتع بلون من المرح والسرور التابع من أعماق نفسه ، وإن أحداً ليستردّ نفسه بالذاكرة إلى ذلك العهد المشرق الأخاذ ، ويتأمل طويلاً في العوامل التي كان ينبثق منها ذلك الشعور الأخاذ ، فلا يجد أنها كانت تقبل إلى نفسه من شيء من الدنيا التي حوله ، وإنما كانت تنبع من أحاسيسه الداخلية صافية حتى عن شوائب الآمال والأحلام . وإن أحداً ليجمع اليوم من حوله ألوان المتعة والملاذ كلها ، ويتفنن في اعتصارها شراً صافياً لخلق شيء من الفرح الصادقة في القلب ، ويتوسل إليها أن تعينه في إعطائه القدرة على الرجوع إلى تلك الاشراقات النفسية الماضية ، فلا تستطيع مبهمات الدنيا كلها أن تحقق له ذلك .

وتقارن بين طفولتك الغابرة تلك ، وواقعك الذي تعيش فيه اليوم ، فتذكر أن الحرمان كان إذ ذاك ضارباً بأطنابه عليك ، وتنظر فإذا أنت اليوم تملك من الدنيا كل أسباب الرفاهية والنعيم . وتذكر أنك كنت مقبلاً من الدنيا على كل ما فيها من شدة وبؤس ، وتنظر فإذا أنت اليوم تقبل منها على العطاء والرخاء . ومع كل هذا ، فلا حرمان الطفولة كان يقطع من فؤادك ينبوع فرحته الغامرة ، ولا رفاهية الحياة اليوم تكسبك شيئاً من تلك الفرحة الأصيلة الصافية .

فكيف السبيل إلى إخضاع هذه الحقيقة للقول بأن جميع المشاعر الانسانية ليس إلا وليد صراع بين الطبقات على وسيلة الانتاج وفي طريق المنافسة على تحقيق حاجات الانسان الاقتصادية ؟

والطرب ! .. هذا الذي ينتاب شعور الإنسان من الانفعال الذي لا نجد تعبيراً عنه ، عندما يسمع صوتاً جميلاً يؤدي أنغاماً شجية متألّفة مع النفس ، أين هو مكانه في المادة وأشياءها وفروعها ، وما هي علاقته بالانتاج ووسائل الانتاج والشعور بالحاجة إلى الطعام والشراب ؟ ألا يطرب أئمة المادية الجدلية عندما يسمعون هدير حمام ينبعث مع ضياء الصباح الباكر من رابية خضراء ،

أو حديقة غناء ، أو عندما يصني أحدهم إلى أنعام ناي ينفثها راع وراء أغنامه |  
وقت الأصيل ، أو إلى أنشودة يترنم بها بالحن شجية ذو صوت جميل ؟

إن كان شيء من هذا كله لا يهز مشاعرهم ، ولا يحرك مكانم الشجو  
من نفوسهم ، فالحديث معهم بلاء لا نهاية له . أما إن كانوا يتأثرون بذلك كله  
كما يتأثر جميع الناس ، فما لهم لا يحدثوننا عن تحليل هذا التأثير <sup>(١)</sup> ، وعلاقته  
بما خلفه صراع الطبقات في نفس الإنسان ؟

إن ما يختزنه تاريخ الإنسانية اليوم من آثار البؤس الوجداني وأصدا  
آهاته المترامية في الأنحاء ، يفوق أضعاف ما يختزنه من آثار البؤس الاقتصادي  
وآهات الجوع إلى الطعام . وإن الذي يفوح اليوم في أرجائه من عطر المحبة  
الوجدانية ويشرق في تاريخه من بقايا النعيم الروحي والوجداني الذي لا تحده  
مقاييس الجسد ، يفوق أضعاف ما قد تراه في مقابل ذلك من آثار اللذائذ  
الجسدية وشهوات الطعام والشراب . وإن دعاة المادية الجدلية ، ليعلمون هذا ،  
مثل غيرهم من سائر النوع البشري ، سواء عليهم أأقروا به ، أم غصت حلوقهم  
بهذا الإقرار وفاءً لبيعتهم مع سلاح المادية الجدلية الذي آلوا على أنفسهم أن  
يجردوا الإنسان بحدّته من كل خصائصه وطبائعه الإنسانية العليا ، وألا يتركوه  
إلا دابة رغاء ترتع بين الأنعام !!!

ودونك ، فاقراً آثار القرون الماضية في المجلدات الباقية كتباً مخطوطة

---

(١) تفسير هذا الشعور الوجداني الذي نسميه بالطرب ، يتلخص بما يلي :

في النفس الإنسانية مشاعر كثيرة بالغة الدقة والعمق ، ولا نتجدها اللغة إلا بالتعبير عن اليسير اليسير  
منها ، أما بقية المشاعر ، فتبقى حبيسة في قاع النفس والوجدان . ولقد أخذ الإنسان يتحایل للتعبير  
عنها بشكل ما ، بالآمة والنفمة واللحن الشجي . فاذا سمع الإنسان أنغاماً عذبة ، جميلة ، لامست  
تلك المشاعر الحبيسة بالوصف لها والتعبير عنها ، فاحتاجت النفس بذلك ، فانفعلت وتأثرت تأثراً  
يتفق وطبيعة تلك المشاعر التي تعبّر الأنغام عنها . فهذا التأثير ، هو الذي نسميه بالطرب . . . ولهذه  
الخلاصة تحليل مفصل عن عالم الشعور الإنساني وآثاره ومهيجاته ليس هذا محل الخوض فيه .  
ولكن تأمل في هذه الحقيقة ، ثم انظر الى من يأبى إلا أن يزعم أن ذلك كله ليس إلا من آثار  
ما خلفه الصراع الطبقي في نفس الإنسان !!!

ومطبوعة بين يديك ، هل تجد فيها من أنباء العجيج الاقتصادي وصراع الناس على الطعام والشراب ، إلا ما هو أقل من عشر الأنباء التي تتحدث عن وجدانات الناس وعلاقاتهم الروحية المتسامية على أمر الطعام والشراب والكساء !! وإنك لتقف من ذلك على الخبر إثر الخبر ، والقصة إثر القصة ، لتجد من خلال ذلك كله اليقين الذي يوضح لك كيف أن الانسان ، إنما قام ، على أوسع رقعة من تاريخه ، بالتضحيات المتلاحقة بأسباب عيشه والضروري من قوته ، في سبيل الخضوع لتلك الأحكام الوجدانية التي كانت وما تزال تشل الشطر الأعظم والأهم من حقيقته الإنسانية .

وعلى كل ، فدعك من حديث التاريخ الانساني الذي يقف كالطود الشامخ أمام هذا العبث الماركسي العجيب بحقائق الأشياء وطبائعها الراسخة . ولنتساءل : بأي حيلة جدلية يمكن للمادية الماركسية أن تتجاهل رعاية الأم لوليدها وحنانها العجيب له ، وإنها لتذهب في ذلك مذهباً يهون عليها فيه أن تضحي بكل شيء في سبيل الإبقاء عليه ، بل في سبيل ألا تراه إلا وهو في أتم حالة من الراحة والنعيم ؟ وبأي الألاعيب الجدلية يمكن القول بأن هذه الطبيعة في الأم ليست إلا من آثار الصراعات الطبقة في التنافس على وسيلة الانتاج ؟

وبأي حيلة جدلية يمكن القول بأن ملك بريطانيا إدوار الثامن كان مدفوعاً بدافع الصراع الطبقي في طريق الانتاج ، عندما تنازل عن مجد الملك كله ، استجابة لدوافع الحب اللاهب بين جوانحه لامرأة من عامة الناس اسمها مسز سامبسون ، ذلك الحب الذي قضى قضاءه المبرم بأن القرب من الانسان الذي تعلق به الفؤاد أتم سعادة وأوفر نعيماً من الجلوس على عرش بريطانيا العظمى وكل ما يتبعه من ملاذ الحياة ؟

بل بأي حيلة جدلية يمكن القول بأن كارل ماركس نفسه ، كان مدفوعاً بدافع الصراع الطبقي في طريق الانتاج ، عندما توله قلبه بحب الفتاة « جيني » حفيدة مستشار الدوق «دي برونشويك» وزميلته في الدراسة أثناء الحياة الجامعية ، وأقام الدنيا وأقعدها في سبيل الزواج منها ، و السكون إليها ، مع أن المعنى المادي

التمثل في تحقيق العلاقة الجنسية لم يكن محصوراً في الاقتران بها وحدها من دون بقية الفتيات، فلقد كان من الممكن أن يحقق بغيته المادية الجنسية عند أي فتاة أخرى. ولكنه رأى الدنيا كلها فراغاً أمام فتاته التي فازت بمحبة قلبه وتعلق وجدانه !! • بماذا يعلل لنا ماركس ، أو انجلز شارح آرائه والوصي على قراراته ، تعلق قلبه بهذه الفتاة بالذات دون سواها ؟ • ومن المعلوم أن ذلك كان قبل أن تجد فكرة المادية الجدلية إلى خياله من سبيل ، إذ لم تكن اليهودية العالمية قد رشحت بعد للقيام بالمهمة التي وكلتها فيما بعد إليه <sup>(١)</sup> .

بل بأي ملاذ جدلي يمكن أن يتعلق الماركسيون عندما نسألهم عن تلك الظاهرة التي استبدت بانجلز ، إذ فقد زوجته التي كانت - على الرغم من المادية الجدلية وأحكامها - حبيبة إلى قلبه ، يرى عندها أنس نفسه وراحة حياته . فشغله موتها عن كل ما هو بصدده من الدفاع عن الماركسية وصاحبها ، ومن التأكيد على أن جميع المشاعر النفسية لدى الانسان ليس إلا آثاراً مباشرة لصراع الطبقات الدائر حول الانتاج ووسائله والمنافسة عليه • • •

ما هو دفاعهم عن هذه الخيانة التي زلّت فيها قدم إنجلز ، بل التي انزلق فيها قلبه ، في الوقت الذي كان منهمكاً فيه للسعي إلى تجريد الإنسان من إنسانيته بكل ما أمكنه من جهد ؟ •

\* \* \*

كما أن الماء ، وهو الماء ، لن يكفّ عن سيلانه ، والنار ، وهي نار ، لن تكف عن لذعها وإحراقها - كذلك الانسان ، ما دام إنساناً ، لن يتجرد عن إنسانيته التي تتمثل في وعيه ومشاعره الوجدانية أكثر مما تتمثل في بطنه الذي يحتاج إلى طعام وجنبه الذي يحتاج الى مهاد • ولئن كان ذلك دليلاً على مكان الروح من الانسانية واستقلالها عن المادة وطبيعتها ، فليكن • • ولا يسعنا عندئذ إلا الإدعان والتصديق • سواء أرضي الماديون أم سخطوا •

---

(١) انظر : كارل ماركس ترجمة كامل الميثاني ص ٢٢ ، وكتاب المذهب الاقتصادي بين الشيوعية والاسلام ص ١٤ •

## المادية والأخلاق

لا ريب أن مردّ الأخلاق الانسانية كلها ، إلى قوة كامنة في الانسان ، بها يملك إرادته أمام سلطان الشهوات والأهواء . ثم انه يستعمل هذه الإرادة في الوقت المناسب لتحقيق الهدف المناسب .

فالأخلاق هي الوقاية للإنسان عن أن يصبح آلياً في الاندفاع إلى شهواته وأهوائه . وهذه الوقاية لا يعقل أن توجد لو لم تكن قوتها أو فاعليتها مشدودة إلى أهداف أخرى غير مجرد الطعام والشراب وتحقيق الملذ والمنافع الجسدية . إذ لو كانت دائرة هي الأخرى في فلك تلك الشهوات ، لما أمكن أن تكون قوة واقية وكابحاً مانعاً ، بل لكانت قسباً جديداً في لهيب الدافع إلى اقتحام الشهوات والأهواء ، على نحو آلي قاسر لا مناص منه .

ولكن الأخلاق كما هو معروف للجميع ، ليست كذلك . إنها بكل وضوح للإحساس البشري ، صمام أمان في طريق ممارسة الرغائب النفسية والجسدية . ولا ريب أن صمام الأمان هذا يتأثر بالمواضعات والأعراف والشرائع المختلفة . ولكنه ، على كل حال ، صمام أمان . أي إنه على كل حال استعداد قوي في النفس البشرية ، يمدّها في الوقت المناسب بالطاقة على تفوق الإرادة وسموها فوق الانصياع الدليل الأعمى نحو ساحة الرغائب والشهوات .

وذلك ، بكل بساطة ووضوح ، هو الفرق ما بين الاندفاع الآلي للحيوانات المعجماء إلى مراتعها ومعالفها وغريزة السفاد فيما بينها ، وبين اتجاه الانسان إلى ذلك كله ، ولكن من وراء المحاكمة إلى سلطان خفي في النفس هو سلطان الإرادة القائمة على قيم واعتبارات لا مناص من اللجوء إليها .

ولكن الماديين الماركسيين ، ينكرون هذا كله !! فلا أخلاق عندهم إلا ما أثمرته مقتضيات صراع الطبقات الدائر ( في زعمهم ) حول الفلك الاقتصادي !! ومعنى كلامهم هذا ، أن الاخلاق في تاريخ البشرية كله ليست إلا أحابيل فكرية أو سلوكية تستعملها كل طبقة لتحقيق المزيد من التغلب على الطبقة الأخرى في تلك الحرب الاقتصادية التي لن تضع أوزارها إلا في ظل النظام الشيوعي .

ونحن — وقد أخذنا على أنفسنا ألا نحاكم شيئاً مما يواجهنا به الماركسيون من قراراتهم إلا إلى ميزان المنطق الموضوعي الذي لا يملك الانسان أقدس منه في هذه الحياة — لا بدّ أن نعرض كلامهم هذا عن حقيقة الأخلاق ، على الواقع التاريخي نفسه ، فإن رأينا فيه دلائل صدق أخذنا به .

لنعد ، بأخيلتنا ، إلى النشأة الأولى للانسان ، حيث كان — حسب تقرير الماركسيين — حيواناً لا يتمتع بوعي ولا بفكر ولا لغة ؛ دوافعه ، ومشاعره ، وأخلاقه كلها ، ليست إلا مجموعة غرائز تدور في فلك الرغبة المتعلقة بحاجاته العضوية ، من طعام وشراب وكساء و .. الخ — كيف عاش هذا الانسان ، حتى اكتسب وعياً وفكراً ولغة وأنشأ حضارة ؟

الجواب ، حسب قرار الماركسيين أنفسهم ، أنه أنشأ لنفسه مجتمعاً ، ثم لاذ به حقبة طويلة من الدهر ، فأورثه ذلك الفكرَ والوعي واللغة !! .

ولا نريد في تعليقنا على هذا الكلام أن نعيد الدهشة من تلك العصا السحرية التي أبدعت الوعي الإنساني ، وهي دهشة لا تنقضي ، وأن نتحدث عن تعجبنا من أن يتمكن الانسان الذي لا يملك وعياً بعد ، من أن يقيم لنفسه مجتمعاً ، ليستين به في الحصول على الوعي !! لا يملك الوعي ، ولكنه يعلم كيف يفكر أنه بحاجة إلى إنشاء مجتمع لنفسه ليكتسب لنفسه منه الوعي ، ويعلم كيف أنه بحاجة إلى الوعي ، وأنه لن يقوى على تحقيق ما هو بسيله من الحضارة والمدنية إلا بعد الحصول على الوعي !! .

أقول لا نريد أن نعود إلى العجب من هذا الكلام الأخرق الذي لا ينقضي العجب منه .



ولكننا نقول - بصدد حديثنا عن الأخلاق - : ما هي الدعامة الأولى التي لا ينهض وجود المجتمع الإنساني إلا عليها ؟ .. إنها تلك القوة الخفية التي قلنا ، إن من شأنها أن تجعل الإرادة الانسانية مستعلية على رغبات النفس وأهوائها . فلو لا هذه القوة التي من شأنها أن تتحكم بمجامع النفس ، لاستحال المجتمع المزعوم أنكاثاً .

ما الذي كان يحجز الانسان القديم في مجتمعه البدائي ، عن اقتناص ما يقع تحت يد الآخرين من المتنعمات خفية ، أو عن اغتصابه جهراً ، وإنه ليملك السبيل الى ذلك ، ولديه الحافز القوي - الذي لا يوجد حافز سواه لديه على حد قول الماركسيين - على ذلك ؟ أليست الحياة حياة صراع على العيش ؟ .. إذن ما الذي كان يمنع الإنسان القادر على اقتناص حق غيره ، تحت سلطان هذا الصراع ، في ظل نشأة ذلك المجتمع البدائي من أن يفعل ذلك استجابة لمقتضيات الصراع ؟

ما الذي كان يدفع ذلك الإنسان القديم إلى إقامة لون ما من ألوان التضامن والتكافل بينه وبين بني جنسه ، وإلى اقتسام ما تطوله أيديهم من المنافع والثروات بينهم ، بنوع من العدل الذي يجتمعون عليه ؟ .. لا يصح لهم أن يبادروا فيقولوا إنه الوعي الذي نبههم إلى أن السعي في سبيل التقدم الاقتصادي وتطوير وسائل الانتاج يتوقف على نوع من التعاون والتضامن في فجاج الحياة ، لأن الانسان في ذلك العهد القديم لم يكن قد جهّز بالوعي والفكر بعد . وإنما هو لا يزال في طور الاحتماء بالمجتمع الذي سيسلّحه فيما بعد بالوعي . إذن هو الآن يمارس الشروط الاجتماعية للانضواء في المجتمع دون أن يكون لديه شيء من الوعي بعد ! .. فبأي دافع يقدم المعونة والحالة هذه للآخرين ، ويلتزم بميزان العدالة في تقسيم المنافع ، ويضبط نفسه ببواعث الثقة والمحبة من الآخرين ؟

أحد شيئين : إما أنه الوعي ، قد نبهه إلى أن تطوير وسائل الانتاج يستلزم الدخول في علاقات اتاجية ، وأن ذلك يستدعي الالتزام بهذه القيم ، إذن ، فقد

كان الإنسان آنذاك متمتعاً بالوعي ، وليس كما قالوا : حيواناً أعجم لم يفتح دماغه عن وظيفته بعد ، وذلك يستلزم أن شيئاً آخر غير المادة قد خلق معها ، وظهر مع ظهورها !!

وإما الصمود عند اليقين بأن الانسان لم يكن حينذاك ذا وعي وفكر ، لأن ذلك مشروط بالاندماج في مجتمع إنساني طوال حين من الدهر ، والصمود عند اليقين بأنه لم يكن يتمتع بشيء اسمه الموازين الخلقية أيضاً ، إذن ، فلا بد أن تكون علاقته ببني جنسه كعلاقة الذئب والسباع وبقية حيوانات الغاب بعضها ببعض ، يتناوش الجميع ، ويتدربون بحاجات بطونهم الجائعة ، دون أن يقيموا فيما بينهم ميزاناً لعدل ، وأساساً لتعاون ، ومنهاجاً لتضامن أو تكافل !!!

أما وإنّ الانسان لم ينته به الأمر إلى حال هؤلاء الحيوانات ، فلا بدّ من المصير إلى الحلّ الأول : أنه كان يتمتع بوعي أقدره على إنشاء المجتمع ، وأنه كان ولا يزال يتمتع بضوابط إرادية يقنون بها مسألة سعيه من أجل الرزق والكسب ، على أساس من القيم التي اسمها الأخلاق ، وقد يكون لهذه الأخلاق أكثر من دافع ومخطط ، وقد يكون من بينها ما يسمى بالأخلاق الاقتصادية ، إلاّ أن ثمة على كل حال أخلاق أخرى تقوم على دوافع لا شأن لها بالحوافز النفسية إلى الطعام والشراب ونحو ذلك .

فهل يجيب الماركسيون على هذا الدليل بشيء ؟

إنهم إلى الآن لم يفتحوا أفواههم ، ولا حركوا أقلامهم للإجابة على هذا الذي أوضحناه بشيء !! ولم يزيدوا على الامعان في تسخيف ما يسمى بالأخلاق والقيم الانسانية ، عندما لا يكون المراد منها ، السبل الفكرية والسلوكية ابتغاء تطوير الحياة الاقتصادية المتمثلة في قوى الانتاج ووسائله .. ولقد أطال انجلز في هذا التسخيف بما أمكنه من أسلوب السخرية والتقريع ، أثناء ردّه على دوهرتخ . غير أن هذا الكلام كله لا ينتهي إلى أي حصيللة يمكن أن يقع السامع منها على أي إجابة على شيء مما قد ذكرناه .

ومع هذا فلتترك عصر الانسان البدائي ، وقصة انهماكه مع بني جنسه في انشاء المجتمع الذي لا بد من إنشائه ليكون جسراً يجتازه إلى الحصول على الوعي والفكر ؛ ولنبعث البصر في الحضارات الانسانية التي قامت ، بعد ذلك ، إلى يومنا هذا .

الا تجد أن « الكرامة الانسانية » وهي واحدة من القيم الأخلاقية ، كان لها مركز الثقل من الدفع إلى إنشاء تلك الحضارات ؟ . لقد وقعت شعوب كثيرة في أحقاب مختلفة تحت ذل الأسر أو الاستعمار ، بأشكال متنوعة شتى . وقد كان الكثير من تلك الشعوب تجد حاجاتها المعيشية حولها حيثما التفتت ، مهياة على أتم وجه ، بحيث لو ترك الأمر إليها في استخراج هذه الحاجات وتحضيرها ، لما نالت إلا النذر القليل منه . فلو أن الحوافز الانسانية كلها كانت عائدة الى الطمأنينة على الطعام والشراب وتوابعهما ، إذن لاستراحت تلك الشعوب جسداً ونفساً ، ولركنوا إلى الدعة وهم يرددون قول الشاعر :

دع المكارم لا ترحل لبغيتها      واقعد فإنك أنت الظالم الكاسي

ولكن حافظاً آخر اسمه الكرامة الانسانية ، يعلمه كل من كان يتمتع بها ، هيجهم إلى القيام للظفر بحقوق أخرى أجلّ شأناً من الطعام والشراب والكساء والمأوى والسفاد ، وأنهضهم إلى الدفاع عن كرامتهم الجريحة . وقد فعلوا في سبيل ذلك عكس ما يقرره الماركسيون ، فضحوا بالكثير من أسباب عيشتهم ومقومات رزقهم ، بل عرضوا أنفسهم لغائلة الموت ، تعلقاً بشيء اسمه الكرامة الانسانية .

لقد انتحرت زنوبيا (١) ملكة تدمر ، وانتحر هتلر قائد الحرب العالمية الثانية ضد الحلفاء ، فهل أقدم أحدهما على ذلك ، لأن نقصاً اقتصادياً قد طرأ على خط معيشتهم ، أو لأن غائلة الجوع قد أقبلت بشحها إليه ؟ . ما من طفل إلا وهو

---

(١) هي الزباء بنت عمرو ، يسميها الافرنج زنوبيا ومن المؤرخين من يقول : هما اثنتان . الأولى اسمها نائلة ولقبها الزباء . والثانية زينب المشهورة عند الرومان باسم زنوبيا .

يعلم أنها شعور ذاتي اسمه الكرامة ، جعلته يفضل الموت على حياة لا يراها متوجة بالكرامة التي كان يتأملها .

والكرم والسخاء ، اللذان يعرفهما كل إنسان ، ألا تجد أن إليهما مردّ الكثير من عوامل التماسك والتعاون في المجتمعات ؟ وهل الكرم إلا نقيض ما يزعم الماركسيون أن الإنسان مجبول عليه .

إننا نسأل : لماذا يكرم الإنسان ضيفاً يحلّ عنده ؟ .. وبأي دافع يفعل ذلك ؟ وهل هي طبيعة شاذة يتّصف بها قلة من الناس ، أم هي الطبيعة المعروفة لدى الناس جميعاً ، والتي لها اسمها الممدوح عند الجميع وبسائر اللغات ؟

أين هي طبيعة هذا الكرم ، من مقتضيات القول بأن جميع الصفات الانسانية ليست إلا ثماراً للصراع الطبقي في طريق الانتاج ؟

وإننا لنسأل : لماذا كان يبعث كارل ماركس إلى أسرته الرسائل ، واحدة إثر أخرى ، بعد أن أُنق كل نصيبه من ميراث أبيه ، يستجديهم العون ، حتى كاد أن يأتي على نصيب أخواته أيضاً ؟ .. تحت أي أمل كان ينتظر الاستجابة منهم ، إن لم يكن أمل الإكرام ، ذلك الخلق الانساني الرفيع الذي يمن ماركس في سحقه وتجريد الإنسانية منه ؟

يمعن في إنكار وجود أي خلق نبيل في كيان الانسان ، غير خلق الصراع على الرزق ولقمة العيش ، ثم يمدّ يده إلى أسرته ، بدافع من الأمل بهذا الخلق ذاته ، يستجديهم أن يتكرموا عليه ، ويعينوه في أمر معيشته ، محرّكاً في نفوسهم نياط هذا الخلق النبيل ذاته الذي ينكره في الإنسان ويحاربه بلا هوادة ! ..

\* \* \*

الكرامة الانسانية ، السخاء ، العدل ، الرحمة بالضعفاء ، الإيثار ، القناعة بما قضى به العدل - : ماذا كان مصير التاريخ الانساني اليوم ، لو لم تكن هذه الصفات التي هي من أهم مقومات إنسانية الانسان ، موجودة في كيانه كما يوهم الماركسيون ؟

أفكنت تقف له — لولا هذه الصفات — على تراث حضارة ، أو منجزات علم ، أو معالم مدنية أو عمران ؟ أفكنت ترى في العلماء من يجبس نفسه في محراب بحثه وتفكيره لو كانت دوافعهم نابعة ، كما يقول الماركسيون ، من صراع الطبقات سعياً وراء الانتاج ؟ وهل كنت تسمع أن في القادة والزعماء من ضحى بحياته أو ماله في ساحة الشرف والجهاد ، لو كان للشرف معنى واحد فقط ، هو ملاحقة أسباب الطعام والشراب وما يتبعهما ؟

لولا هذه الأخلاق ، لدكت معالم التاريخ الانساني دكاً ، فما سمعت له بحضارة ولا مآثرة ، ولما طالعت ماضي الإنسان وحاضره إلا على همل من الناس ، يلهثون في سباق دنيء بين الغابات ، أو في بطون الأودية وذرى الجبال .

ولو تنبه هؤلاء الماديون ، إذن لعلموا أن ذلك الفردوس الشيوعي الذي يعدون به الناس ، لا يمكن تصور وجوده إلا مسيئاً بنحصر من الأخلاق . إذ كيف يكتفي الانسان بقدر حاجته ، دون أن تمتد عينه بالطمع إلى ما في يد صاحبه ، مما قد يمكنه الاستيلاء عليه ، لولا دافع القناعة وحب العدالة . وهما خلقان من أنبل الأخلاق الانسانية التي تستعلي على العامل المعيشي الذي زعموا أنه المفاعل الأوحده في حياة الانسان .

إن هذا الذي يكابر الماركسيون في جحوده ، ليس في حقيقته تقريراً خاطئاً عن واقع التاريخ الانساني والطبيعة الانسانية . ولكنه ، في واقع الأمر ، اقتراح صيغ في هيئة تقرير عن الواقع الانساني ، اقتراح ، بل دعوة إلى تجريد الانسان من سائر الصفات والقيم العالية التي يضبط بها إرادته أمام الشهوات والأهواء ، ويملك بها حريته الحقيقية ، حتى إذا عاد حيواناً لا يهيمن عليه إلا رغبة الطعام والشراب والملبس والسكن والسفاد ، أمكن عندئذ أن يوضع في عنقه خطام يستدلكه من هذه الرغبات التي لم يعد ثمة سلطان فوق سلطانها ، وهناك يشار إلى السيد المنتظر والمراقب عن كذب ، ليأتي فيسلم الزمام ويقود قطعان البشرية اللاهثة إلى حيث يشاء !

ومن هو هذا السيد الذي يدبر الأمور خفية ثم يرقبها عن كذب : إنه اليهودية أو الصهيونية العالمية !! ذلك هو الضيف الذي ما زال الماديون الجدليون منذ ماركس ، منهمكين في إنضاج طبيخ المادية الديالكتيكية والتاريخية له !! فلقد تبين ، بعد خيبة الاعتماد على داروين وأطروحته ، أن الأمل معقود على منهاج المادية الجدلية والتاريخية وحدها .

ولكن الحقيقة أنه هو الآخر أمل خاسر !! فإن إنسانية الانسان لن تتجرد عن حقيقتها ، ولن يمسح الأناسي إلى قطعان حيوانات تلهث وراء الطعام ، وتساق من بطونها إلى حيث يراد لها أو يراد منها . ولتجدن في المآل القريب أنه لن ينقذ الإنسان من هذا الشرك العجيب إلا إنسانيته : خلقه ، وجدانه ، روحه ، فطرته ...

وإنني لعلى يقين أن إنسانية الانسان تنطوي على أقدم المعجزات الربانية التي لم يحن انبلاجها الكامل بالآية الكبرى بعد !!

والمهم أن المادية الجدلية ، لن يكون مآلها ، بعد هذا التسخير ، خيراً من مآل الداروينية وما قد حاق بها ، ولتعلن نبأه بعد حين .



## المادية والذرائعية<sup>(١)</sup>

ينقل لينين في تعليقاته الفلسفية عن فيورباخ المقطع التالي :

« الفلاسفة المعروفون باسم النظرانية هم .. هؤلاء الفلاسفة الذين لا يكتفون مفاهيمهم مع الأشياء ، بل يكتفون الأشياء مع مفاهيمهم » ثم يحيلنا لينين للتأكيد على صحة هذا الكلام إلى مقطع لماركس وإنجلز من كتاب « العائلة المقدسة » حيث يستحق فيورباخ عندهما — بسبب هذا الكلام — كل تقدير وإعجاب ، إذ كشف بنقده هذا عن عيوب الفلسفة الهيغلية والـميتافيزيائية، التي تتمثل أول ما تتمثل ، في الذرائعية الفاسدة !! »

ثم إنك ما تكاد تتصفح بضع صفحات في أي مرجع من أمهات المراجع الماركسية ، إلا وتجد نفسك أمام وقفة لتوجيه النقد بل التقرير المرير إلى مذهب الذرائعية ، ذلك المذهب الذي ينكس الأمور ، فيجعل الأشياء تتكيف مع الأهواء والرغبات النفسية ، بدلاً من العكس الذي هو الواجب ، وهو تكيف المفاهيم والرغبات النفسية مع الأشياء وواقعها الذي هي عليه .

والحق ، أن القارئ ليقف من ذلك على ما يدعو إلى الغبطة والرضا .

---

(١) الذرائعية مذهب فلسفي قوامه جعل الإرادة الشخصية مسلطة على الاعتقاد ، بدلاً من العكس الذي يستدعيه المنطق السليم : جعل الاعتقاد القائم على الأدلة مسلطاً على الإرادة . وينفرد عن هذا المبدأ تفريغ الحقائق عن مضموناتها الذاتية وتقويتها بحسب المنافع التي قد تجني منها : فالحق ما ينبع بالفائدة والمنفعة اللاحقة بقطع النظر عن جوهره ، والباطل ما ينبع بالمضرة اللاحقة بقطع النظر أيضاً عن جوهره . وقد انتشر هذا المذهب في أمريكا وأوروبا : ومن أكبر فلاسفته الفيلسوف الأميركي وليام جيمس ، صاحب كتاب : إرادة الاعتقاد ، والدين والاعتقاد ، والبراجماتزم . وقيمة الدين عند هؤلاء الناس تنبع من هذا الميزان . فالدين حق عندهم لأنه مفيد للمجتمع ، بقطع النظر عن كل شيء آخر . ومن آثار هذا المذهب الطريف المتعلقة بالدين تلك المدرسة التي قامت على شعار : تخليص الدين من العقل !! وقد كان العالم الفرنسي جان جاك روسو من أقطاب هذه المدرسة .

فليس في جنب البحث عن الحقائق ما هو أسمى من التجرد عن الذات  
والمنافع ، في سبيل الوصول الى المعين الصافي للحقيقة .

ولكن ما هو نصيب هذه الكراهية الشديدة للذرائعية من أئمة المادية  
الجدلية ، في ساحة الممارسة والتطبيق ؟

إن وليم جيس ، وهو من أكبر أقطاب الفكر الذرائعي ، لو أحوجه الأمر ،  
( وهو يلقي محاضراته على طلاب إحدى الجامعات الأمريكية عن الفرق بين  
الاحتمالات الحية والاحتمالات الميتة ) إلى طائفة من الأمثلة الفلسفية التي تعتمد  
لمذهب الذرائعين ، لوقع من بحوث المادية الجدلية على أعظم ذخري في ذلك ! .

وما أظن إلا أن الذي استعرضناه من أمثلة هذا الذخر مائل في ذهنك .

لقد رأينا أن سرمدية المادة شيء منطقي عند هؤلاء الماديين ، على الرغم  
من أنف القانون المنطقي القاضي ببطان تسلسل العلل المتوالدة عن بعضها . .  
ولقد رأيت أن عذرهم في الإيمان بمنطقيتها وأحقيتها ، أنه المفر الذي لا بدّ لهم  
منه ، ليسلم لهم اليقين بعدم وجود الله ! . ونظراً إلى أن الغاية من كل بحث  
هو الابتعاد ما مكن عن فكرة الإيمان بوجود الخالق ، فقد كان القول بسرمدية  
المادة قولاً منطقياً ، على الرغم من كل شيء ! . وإلا ، فسيجدون أنفسهم  
وجهاً لوجه ( على حد تعبير إنجلز ) أمام إصبع الله موضوعة على الزناد ! .

أليس هذا أبرز ، بل أضخم مثال ، على تكييف الأشياء مع المفاهيم  
السابقة ، على حد تعبير لينين ورفاقه ؟ .

ولقد رأينا كيف أن هؤلاء الماديين أشاحوا بوجوههم عن ظاهرة العلة الغائية  
ودلالتها على أسبقية الارادة والحكمة القاضية بوجود خالق حكيم ، لما رأوا  
أنها ستردهم — على حد تعبير إنجلز — مرة أخرى إلى الوقوف أمام إصبع الله .  
وخاضوا في سبيل الفرار من هذا المأزق ، غمار تناقضات عجبية ومشينة ،  
كقولهم بأن الدماغ مادة عالية التنظيم ، دون أن يقرؤا بالمنظم ، وكيقنهم بوجود



ظاهرة الانسجام التي تبرز وحدة الكون وتآلفه ، دون أن يقرأ بوجود الحكمة التي لا بد أن يكون إليها مرد ذلك !!

أفليس هذا أيضاً من أبرز الأمثلة على ما يفعله أولئك النظريون والميتافيزيائيون ، من تكييف الأشياء مع المفاهيم السابقة ؟

ولقد رأيت كيف أنهم يقرون — وعلى رأسهم إنجلز — بأن العلم لم يستطع إلى هذا اليوم أن يقول شيئاً عن حقيقة الروح والحياة . ولقد كان هذا اليقين منهم كافياً ، في ميزان المنطق والعلم ، في الحمل على التوقف عن متابعة القول بأن الحياة كلها مادة ، وأنها منها انبثقت وإليها تعود . ولكنهم على الرغم من يقينهم هذا ، عادوا يقولون : ولكنها يجب أن تكون نتيجة تفاعل كيميائي !! وإنما ألجأهم الأمر إلى هذا الاضطراب الواضح ، إرادتهم الحاكمة ورغبتهم السابقة في عدم الإذعان لوجود الخالق !!

أفليس هذا هو عين ما يفعله الذرائعيون عندما يكتفون الأشياء مع مفاهيمهم ورغباتهم السابقة بدلاً من العكس ؟

ولقد رأيت ، كيف يكتفون نشأة الفكر واللغة في الإنسان ، مع ما سبق أن قرروه في أنفسهم من انبثاق الفكر واللغة عن المادة وطبيعتها ، لتسلم لهم فكرة أن المادة هي الأساس الأوحد . ولم يبالوا أن يخوضوا في سبيل ذلك غمار تناقض وتهافت ينأى عنهما الطبع الإنساني السليم فضلاً عن التدبر الحر . فلقد انتهوا ( بناءً على قرارهم النفسي السابق ) إلى أن الفكر واللغة نشأ كل منهما ونما في الإنسان خلال قرون طويلة ، بفضل المجتمع الذي ضمه وعاش فيه !! ولم يبالوا — في سبيل تخليص أنفسهم من مشكلة تزجهم في مصير الايمان بالله — أن ينتهي كلامهم إلى ضرورة اشتراك الحيوانات الأخرى مع الإنسان في كل من الوعي واللغة . ذلك لأن الكل انطلقوا من صعيد واحد ، وبملكات واحدة ، فما يحزره الإنسان في طريقه المتسع للجميع هو الذي ينبغي أن يحزره الحيوان الأعجم أيضاً . لقد التزموا بهذا التهافت العجيب بالصست

المطبق ، ورضوا بما فيه من حرج شديد ، فرارا من حرج أشدّ منه بنظرهم ، ألا وهو الحرج الذي لا بدّ أن يزجهم في الإيمان بثنائية الروح والمادة المستقلين عن بعضهما ، وهو الأمر الذي يوقعهم في شرك الإيمان بالله !!

أليس هذا من أروع ما كان يبحث عنه وليم جيمس ، مثالا على الاحتمالات الفكرية الميتة ، لمجرد أن الرغبة ليست في جانبها ، وعلى الاحتمالات الحية ، لأن الرغبة .. والرغبة وحدها نفخت فيها الحياة ؟!!

ولقد رأيتهم كيف تاهوا وحاروا ، عندما كاشفهم التاريخ البعيد لنشأة الإنسان البدائي ، بأنه كان يتمتع بالمشاعر الجمالية ، وكان يخضع لدين يلتزم به . فلقد رأوا في ذلك ، النذير الذي يبطل قولهم بأن العامل الاقتصادي هو ينبوع العوامل النفسية كلها في الانسان ، وأن خضوعهم لهذا النذير ، سيخضعهم لليقين بثنائية الروح والمادة مرة أخرى ، وسيضطربهم ذلك إلى التخلي عن مبدئهم القاضي بأن الحياة مادة ، منها انبثقت وإليها تعود ، ثم إلى الاستسلام لليقين بوجود الله . فماذا يصنعون ؟!! بالنعمة الذرائعية ، كم فيها من فرج عند الشدائد !

لقد قالوا : إن المادية التاريخية ترفض هذه المكاشفة من التاريخ .. ولئن اضطررنا إلى القول بوجود المشاعر الجمالية مع نشأة الانسان البدائي ، فلتكن إذن مشاعر منبثقة عن العمل الاتجاعي وأصدائه ، فالرقص والشعر والغناء .. إن كل ذلك إلا تقليد ومحاكاة لحركات العمل الاتجاعي وإيقاعاته !!

أفيجد وليم جيمس ورفاقه الميتافيزيائيون ، أبدع من هذا المثال على الرغبة ، إذ تهافت بالاحتمال العلمي الأول ، فإذا هو حيّ ينبض بشرايين الحقيقة ، ثم تهافت بالاحتمال الآخر فإذا هو قد مات غير مأسوف عليه !!!

ولقد رأيتهم كيف أصروا إصرارهم ، على أن دكتاتورية البروليتاريا إذا سادت واستقرت ، انتهت الطبقات ، ووقف الصراع ، ووقف ضجيج المكثات الديالكتيكية ، ولم يعد في المجتمع طامعون لجمع الثروات واستغلال الشعوب ،

وانقرض البرجوازيون والرأسماليون والاقطاعيون ، ووقفت وسائل الانتاج عن التطور نحو الأكل ، لأنها تكون قد استنفدت كل الكمالات المتصورة في الإمكانيات المادية الديالكتيكية ، فليس من بعد ذلك أي درجة أخرى نحو السمو والكمال!...

لقد أخضعوا أعناقهم لهذا العبء الغيبي المرهق الثقيل من أجل شيء واحد. هو أنهم لو لم يتكلفوا القول بهذا كله ، لكان المقتضى أن يذهب الدفع الديالكتيكي بالبروليتاريين ونظامهم ، كما قد ذهب بمن قبلهم ، وعندئذ يفقدون الحجة القاضية بتطبيق مناهجهم الاشتراكية وأفكارهم الاقتصادية والاجتماعية ، لأن ذلك كله لن يكون إلا صفحة من كتاب لا نهاية له ، وستطوى كما طويت الصفحات التي قبلها!..

ولما كانت رغبة ماركس شيئاً مقدساً ما يجب أن يمسّ ، إذن فليكن اليقين على هذا النحو : إذا سادت دكتاتورية البروليتاريا واستقرت ، انتهت الطبقات المتصارعة ، ووصلت القافلة التاريخية إلى الهدف الأخير الجتيمي الضروري الذي ما برحت تخوض غمار القرون الطويلة من أجل الوصول إليه .

هل استطاع وليم جيمس ، وهو يقنع سامعيه ، في محاضراته عن الاحتمالات الحية والاحتمالات الميتة ، أن يستخرج لهم مثلاً أروع من هذا في الاستدلال على مدى فاعلية الرغبة السحرية في الحقائق والمفاهيم ؟

★ ★ ★

تكفي هذه الأمثلة ( وإنك لقادر أن ترى منها الشيء الكثير ) دليلاً على أن أئمة المادية الجدلية هم ، بحق ، أقطاب المذهب الذرائعي ، وجنوده المخلصون الصامتون .

ونحن نظراً ، إلى أننا نحب كما أوصى لينين وفيورباخ من قبله ، ألا نكيف الأشياء مع رغباتنا ومفاهيمنا السابقة ، نضطر إلى أن نشطب على كل ما يدخل تحت المادية الجدلية من أحكام ومقولات . ولنا في وصية الماديين أنفسهم بذلك ، أعظم مستمسك نعتزّ به .

## القرار الذي لا مفر منه

وبعد ، فإنك لترى أن ما يقال عنه « قوانين المادية الديالكتيكية » ومقولاتها ، قد آل ، بعد البيان الذي انتهينا منه إلى أو هام باطلة لا يتماسك منها شيء على شيء .  
ولقد رأيت أننا لم نعتمد في شيء من النقاش والحجاج على أسلوب خطابي ، ولا على الطريقة التهويلية التي قد يسلكها بعضهم في النقاش وإبطال آراء الخصوم ، إذ يخاطب العواطف ويثيرها ، أكثر مما يخاطب العقول ويتحاكم إليها .  
كما أنا لم نستعن بشيء من المنطق الديني في إبطال مفاهيم لا يقر أصحابها بالدين لا في جوهره ولا في تفصيله .

وإنما اعتمدنا خلال مناقشاتنا كلها ، على الميزان الذي لا يملك أن ينصرف عنه أحد من العقلاء ، أثناء محاولة التعرف إلى قيمة أي مبدأ أو فكرة أو مذهب ؛ ألا وهو ميزان المنطق العلمي بمعناه الشامل العام الذي يتسع لتقدير كل الباحثين ، وفي مقدمتهم دعاة المادية الجدلية أنفسهم .

وإنه والله للمنطق ذاته الذي كنتُ ولا أزال أحاكم إليه مفاهيم الدين ، مَوْطَئًا كَلَامًا من النفس والعقل بقبول ما يقضي به هذا المنطق الذي لا نملك أي ميزان سواه ، أيًا كانت النتائج التي يوصلنا إليه .

إذن ، ما هو القرار الذي لا بد أن تتخذه بحق هذه الحياة وما فيها من مكونات ، في أعقاب هذا الذي انتهينا إليه ؟

إذا اتضح أن الروح ليست منبثقة حتماً عن المادة ، لأن العلم — على حد تعبير إنجلز — لا يملك أن يقول شيئاً عن الروح إلى هذا اليوم . . وإذا اتضح أن القول بسرمدية المادة جنوح عما يقتضيه قانون المنطق والعلم بشكل بدهي

واضح ، فضلاً عن أنه لا يعتمد على أي دليل مقبول في ميزان المنطق .. وإذا اتضح أن الانسان لا يمكن أن يكون قد عاش أحقاباً من الدهر وهو كالحیوانات العجاوات ، لا يتمتع بوعي ولا تعبير ، ثم إنه انفصل عنها بعد ذلك بهاتين المزيّتين العظيمتين ، فانبثق في دماغه الفكر ، وتفجرت على لسانه اللغة ، بل لا بد — كما دلت الآثار التاريخية — أنه كان منذ نشأته الأولى مزوداً بكل منهما .. وإذا اتضح أنه يستحيل أن يتحقق تنظيم بدون منظم ، وتنسيق بدون منسق ، ووحدة جذرية لمنشورات الأشياء الكثيرة بدون موحد يؤلف ما بينها .. وإذا تبين أن الانسان منذ أن كان في عهوده البدائية الأولى كان يسلك المشاعر الوجدانية الرقيقة والذوق الجمالي في الأشياء ، وفطرة الخضوع المطلق للدين ، والأخلاق الانسانية ، فلا بد أن هذا الكائن تقوم حياته على معينين اثنين : معين المادة الجسمية ، ومعين الروح العلوية .. — أقول : إذا اتضحت ، في أعماق محاكماتنا العلمية، هذه الحقائق كلها، فما هو القرار الحتمي الذي لا بد أن يأتي ثمره لذلك كله ؟ إنه بدون ريب القرار الذي يقضي بأن هذه المكونات كلها مخلوقة بخلق مبدعها ، منظمة بتنظيم من قد نظمها ، وأن هذا المبدع إله واجب الوجود ، أي وجوده نابع من ذاته ، وليس فيضاً من غيره ، وأنه يتصف بالكمال المطلق ، فهو قديم لا أول له ، باق لا نهاية له ، عليم لا يندّ عن علمه شيء ، قادر لا يخرج عن سلطانه شيء .. الخ .

وليس لك أن تقول : ولكني لا أستطيع أن أتصور هذه الصفات لأي موجود ، فكيف يسكن أن يكون وجوده نابعاً من ذاته ، وأنه قديم لا أول له ؟ .. لأننا نقول : إن العجز عن التصور ليس دحضاً للحقيقة التي عجزت عن تصورها، إذا كانت أدلتها العلمية وافية . ذلك لأن طاقة التصور متخلفة دائماً عن طاقة المنطق والعقل . إذ إن القدرة التصويرية تعتمد دائماً على الذخر الذي ليس فيه إلا تجاربك المحدودة التي تجسّعت في خزانة خيالك من نوافذ الحواس الخمس ، ولا يمكن أن تكون حصيلة حواسك هذه ، هي كل ما يمكن أن يكون موجوداً ، بل هي كل ما قد دخل في إحساسك فقط . رأيت إلى الأكمه الذي خلق أعصى

لا يبصر ، إنك مهما حدثته عن اللون الأبيض مثلاً ، مستعيناً بكل ما تملكه من التشبيه والبيان ، لن تستطيع إدخال صورة هذا اللون في مخيلته ، لأنه لا يملك في خزانة خياله هذا اللون حتى يقيسه عليه ويجمعه إليه . . ألم تر إلى الماديين أنفسهم كيف يعجزون عن الحصول على أي صورة للحياة والروح مهما استنجدوا بالعلم وأسبابه ، أفيكون ذلك دحساً لوجودهما في عالم الأحياء ؟

حقيقة علمية ما ينبغي الذهول عنها وهي : أن القدرة على تصور الأشياء تظل ، دائماً متخلفة عن الطاقة العقلية لإدراكها . وقد أيقنت الطاقة العقلية أن هذا الكون المنظم أبدع تنظيم والمنسق أتم تنسيق ، لا يمكن أن يكون إلا نتيجة خلق وابداع . ولا بد أن يكون هذا الخالق المبدع قديماً لا أول له ، وجوده بذاته ، لا بفيض من غيره ، وإلا لعدنا إلى تسلسل العلل المتوالدة اللامتناهية . فليعجز التصور الانساني عن هضم معنى القدم وعن عدم اختزان كيفية ما لهذا الخالق ما وسعه العجز ، فإن شيئاً من ذلك لن يعود بالنقض على ما تم اليقين به بدلائل العلم والمنطق .

سيقول قراءنا الذين لم يستأنسوا بعد ، بالحديث عن الخالق والدين — : لقد كان حديثك إلى الآن ، حديثاً فكرياً وعلمياً صافياً ، فما الذي أقحمك بعد ذلك في الدين والحديث عن الله والإيمان ؟

ذلك هو حديث أولئك الذين لا يزالون يعكفون على خطيئة كبرى في هذا الصدد ، وهي تصور أن الباحث يجد أمامه دائماً خطين أو طريقين ، كلما أراد أن يبحث في مسألة من مسائل الكون والوجود ، أحدهما خط العلم والآخر خط الدين . ولا ريب أننا جميعاً نقول — إذا كان الأمر هكذا حقيقة — فإن على العاقل ألا يتردد والحالة هذه في اختيار خط العلم ، ونبذ أي خط آخر منفصل عنه ، سواء كان يسير عن يمينه أو يساره أو من فوقه أو من تحته ! . .

ولكن ، أصحيح أن الدين الحق — أقول الدين الحق ، وهو الإسلام الذي ابتعث الله به وحده الأنبياء جميعاً — يسير دائماً على خط يوازي خط العلم ؟ . .

إن هذا الدين الحق الذي نتحدث عنه الآن ، إنما هو نهاية في طريق العلم ،  
وليس في حال ما موازياً له . وهذا هو مقياس كونه حقاً أو باطلاً !!

فإذا رأيت منهجاً علمياً صحيحاً يتعلق بموضوع ما ، ورأيت للدين منهجاً  
آخر يناكبه ويسير مستقلاً عنه ، فاعلم أنك أمام دليل بطلان ذلك الدين ، وتحول  
عنه رأساً إلى منهج العلم الصحيح .

ولكن إذا رأيت المنهج العلمي الدقيق أمامك ، فانطلقت تسير فيه مرحلة إثر  
مرحلة ، ثم رأيت أن هذا الخط العلمي قد أسلمك إلى ضرورة دينية ، فلا مناص  
لك عندئذ - إن كنت رجل علم حقاً - من أن تخضع لتلك الضرورة خضوعاً  
مطلقاً لأن هذا هو الوجه الوحيد ، للتفاعل والتجاوب مع مقتضى العلم وأحكامه .

وهذا هو واقعنا الذي اتهمنا إليه ، خلال الرحلة العلمية مع مسألة المادة  
والروح والكون . إنما لم نتعرض أثناء ذلك لدين ، ولم نستشهد بقرآن ، ولم  
نصنع إلا إلى صوت المحاكمة العلمية والمنطقية فقط . ولكن ها قد انتهى بنا هذا  
البحث ذاته إلى الوقوف عند سلطان الله في الكون ، كما قد تم بيانه آنفاً .

فإذا انتهى السبيل العلمي بنا إلى هذا الحد ، فما الذي يجب علينا فعله ،  
إذا أردنا أن نكون أمناء لمنطق العلم ؟

واضح جداً أن علينا - إذا أردنا أن نظل أمناء لمنطق العلم - أن ندين  
بالولاء المطلق لهذا الإله وسلطانه ، وهذا هو معنى الدين ، وهذه الدينونة بحد  
ذاتها ليست ممارسة لعمل علمي ، ولكنها تطبيق عملي لبعض مقتضيات العلم  
وأحكامه (١) .

فإذا تأملت هذه الحقيقة التي يتبناها الكثير من الباحثين السطحيين ، فإنك  
تتخلص من مشاعر الوحشة عند الحديث عن الدين وما يتعلق به . بل إنك لتشعر

---

(١) انظر فصل : من العلم الى الدين ، من كتاب : من هو سيد القدر في حياة الانسان  
لمؤلف هذا الكتاب .

عندئذ أن الضرورة العلمية تدفعك دفعا إلى مسؤوليتك الكبرى تجاه حقيقة لامفرّ  
منها ، دلّتك عليها إصبع البحث العلمي !!

ما هي قيمة العلم — يا قارئى الكريم — إن لم تتفاعل سلوكياً مع مقتضياته؟  
بل ما الذي قدسته من العلم ، إن أنت وصلت في طريقه إلى حقيقة الإيمان  
بالله عز وجل ، تقابلك وجهاً لوجه ، فأعرضت عنها وتجاهلت مقتضياتها ، ثم قفزت  
من فوقها ، ومضيت تزعم أنك لا تريد أن تستبدل بالبحث العلمي شيئاً ؟ ومتى  
كانت غاية البحث العلمي هي ممارسة حبه عذري مع كلمات العلم، ومصطلحاته؟ ..  
إذن ، لا بد ، ونحن نقدر المنطق العلمي ، أن تتفاعل تفاعلاً ايجابياً سليماً  
مع سائر النهايات التي يوصلنا إليها هذا المنطق العلمي .

★ ★ ★

ولكن أليس من عذر — مع هذا كله — لأولئك الذين اقترنت كلمة الدين  
في أذهانهم ، بازدياد العلم ، والجنوح عن أحكامه ، وتجاهل مقتضياته ؟  
إن لهؤلاء عذراً، لا يمكن تجاهله، ولكن بعد تحميلهم مسؤولية لا يجوز إغفالها .  
إنها مسؤولية حصرهم أنفسهم أمام نافذة واحدة ، أبوا أن يفهموا الدين  
إلا من خلالها ، وهي نافذة الغرب الأوربي والشرق الماركسي إلى الدين . وهي  
نافذة واحدة ، ذات زجاجات تبعث بلون واحد . وهي تطل على دين من شأنه  
أن يسير فعلاً على خط مستقل يوازي خط العلم وبراهينه ، وقد لا تجد بينهما  
من لقاء على طول تسيارهما ، إلا أن يكون لقاءً في أول الطريق على مسألة كلية  
عامة هي مسألة وجود الله عز وجل . ثم ما تلبث التتمات والاحكام المنبثقة عن  
هذا اليقين ، أو الشارحة له ، أن تنفصل عن خط العلم إلى اتجاه آخر . إنها على  
الأغلب أحكام تنبع من قناعات مستقلة بذاتها لا يلتقي العلم معها مطلقاً ، دفعت  
إليها ، على الجملة ، مشاعر الفطرة الدينية والقناعات العامة بالمصلحة التي تتحقق  
من وراء الوازع الديني في المجتمع ، بقطع النظر عن قيمته من حيث الواقع



والحقيقة ، إلى جانب العصبية للذات والموروثات ، تلك العصبية التي تمنع من إخضاع هذه الموروثات لأي تصحيح يقتضيه المنطق العلمي والتاريخي ..

فمن أجل هذا الانفصال بين خطي العلم والدين ( الدين كما يترأى من نافذة المفاهيم والعصبيات الغريبة ) تظل تعقد المقارنات المستمرة عندهم بين الدين والعلم ، وتقوم المناظرات في ذلك وتقع ، وتأخذ أبعاداً خطيرة من الجدل الذي ينتهي بمذاهب متصارعة في هذا الصدد . فمن مذهب يرى تفضيل الدين على العلم وينادي بشعار « تخليص الدين من سلطان العقل » ومن مذهب يرى تفضيل العلم على الدين ، وينادي بشعار العلمانية أو العلمنة .

ونحن من جهتنا لا نتردد في تفضيل علم صحيح في منهجه وأحكامه ، على دين باطل في تصوراتهِ وابتداعاتهِ ، لانرى توقيع العلم وطابعه على جهة من جهاته . ولو استشير الإسلام في أمر الثورة على ذلك الظلم القيصري الذي فرض نفسه باسم الدين وتحت شعاره ، وعلى ذلك الترف الباذخ الذي كان يعج عجيج المجنون بين جدران الكنائس والمعابد ، وعلى الضرائب والإتاوات التي كان يجرد الناس باسمها من ممتلكاتهم وأموالهم - أقول : لو استشير الإسلام الذي هو حكم الله الحق في عباده ، إذن لقضى بوجوب تقويض ذلك البرج المتعالي بجبروته وظلمه وعسفه ، فإن دين الله لعباده ، ما كان في يوم ما ، إلا الضمانة الكبرى لسعادة الناس في حياتهم الدنيوية هذه .. تلك السعادة التي لا تنهض إلا على دعائم الحق والعدل ، والحرية الانسانية الصحيحة .

فتلك هي المسؤولية التي لا عذر لهم فيها . لقد كان عليهم أن يعلموا أن هذه الصورة اللاعلمية والالإنسانية للدين ، دليل على تشويه أدعيائه له وتحويرهم لحقائقه وأحكامه ، وليس حتماً بحال من الأحوال أن يكون دليلاً على بطلان جوهر الدين من أساسه .

أما العذر ، فهو أنهم ، وقد حصروا أنفسهم أمام ذلك المنظار الذي لم شاءوا أن يغيروه ، لا بد أن يعتري نفوسهم اشتزاز من دين هذا هو شأنه وحاله .

وإنما ينطبق هذا العذر على أئمة الماركسية ، الذين نظروا فوجدوا أنفسهم لسوء الحظ أمام جملة من الهرطقات وألوان من العنف والظلم ، سميت باسم الدين . وإنك لتأمل مثلاً ، في انطباعات إنجلز عن الدين ، كلما أراد أن يشير إليها أو يتحدث عنها ، فلا تجده إلا سجيناً وبالأسف ضمن صور ذلك الدين القائم في جملته وتفصيله على أفكار وتصرفات يتأى عنها الطبع الإنساني السليم! . . . ولكم شعرت وأنا أتابع تصورات هذه بالآلام التمزق من الإشفاق عليه بسبب السجن الذي يختنق فيه ، ومن العتب عليه بسبب أنه الحاكم على نفسه بذلك السجن ، فقد كان بوسعه أن يحرر نفسه من ظلامه وضيقه ، ويخرج إلى حيث يستنشق الهواء الطلق ويقف على جوهر الدين كما شرعه وأنزله ماله ، لا كما اخترعه المخترعون وابتدعه المستغلون .

هذا ، إن وجدنا السبيل إلى تصديق أن أئمة الماركسية كانوا مخلصين في بحثهم عن حقائق الأمور ، صادقين في زعم أن ذلك هو قصدهم الوحيد ، وأنهم إنما ذهبوا ضحية الصور الباطلة والمزيفة عن الدين . . . وإني لعلى يقين إننا لانكاد نجد سبيلاً إلى تصديق هذه الفرضية ، مهما قلبنا الأمور وعرضنا الاحتمالات .

وعلى كل حال ، فإن هذه المَعذرة الجزئية ، لا يحق لغيرهم ولغير من كان على شاكلتهم ، أن يحتموا بها . فإن هؤلاء الذين يعيشون فيما بيننا ، ممن قد أتيح لهم أن يتبينوا الدين من منظاره الصحيح ، الذي لا يتدع فيه معنى جديداً ، ولا يلوّنه بغير لونه الحقيقي ؛ ومن ثم فهو لا يختلف مع علم ، ولا يتخذ من دونه خطأ يسير عليه — إن هؤلاء لا يحق لهم أن يحتموا بأي عذر يسوغ لهم مثل ذلك الاشتزاز والجحوش .

إن عذراً وحيداً تنطق به أحوالهم وأوضاعهم وعقلياتهم ، هو عذر ذلك التقليد العشوائي الممجوج ، الذي بلغ في اشتزاز الطبع السليم منه مبلغاً أبعد مما بلغته صورة ذلك الدين المزيف الذي تنكس فيه كل شيء ، والذي كان مبعث الاشتزاز وردة الفعل التي ثارت بين جوانح أولئك السابقين .

وغني عن البيان أن هذا العذر أقبح في حقيقته من الذنب ذاته .  
ثم إن هؤلاء — بالإضافة إلى معذرة تقليدهم العجيب هذا — لا يقرأون .  
لا ينفقون من أوقاتهم ، أقل قدر كاف ، في القراءة الواعية المتدبرة لمصادر الدين  
الحق ، الصافية عن أي دس وزغل . إنني لأعلم أن فيهم من لم يقرأ من دلائل  
هذا الحق شيئاً ، ولم يجمع في ذهنه إلا ضغناً من أفكار العوام وكلماتهم عنه ،  
بالإضافة إلى نماذج من أكاذيب المستشرقين وأضرابهم ، هياها في نفسه للدفاع ،  
إذا عوتب على موقفه ، أو للتشويه والهجوم إذا وجد نفسه أمام من يأمل في  
إغوائه والتلبيس عليه ! .

ترى ما هي الفائدة التي يتوخاها هؤلاء الإخوة من الالتزام بهذا الموقف ،  
والجمود عليه ؟ لو كان موضوع البحث والخلاف متعلقاً بأمر لا شأن له  
بمصائرهم ، إذن لهان الخطب ، ولكان في طبيعة الموضوع متسع للجنوح إلى  
حظوظ النفس وإملاء الرغبة . ولكن المسألة ذات صلة وثيقة بالمصير الإنساني  
الذي يتعلق بكل فرد فرد على حدة . لذا لا مجال والحالة هذه للجنوح إلى  
حظوظ النفس وردود الفعل وأحكام الرغبة المجردة .

إننا عندما نختلف في جرم مشع يتمتع في كبد السماء : أهو كوكب ، أو أي  
شيء آخر ، نملك في الحقيقة سيلاً عريضة جداً من عدم الاهتمام بالأمر ،  
وتحويل مجرى الآراء إلى ما تقتضيه الحظوظ النفسية لكل منا .

ولكننا عندما نختلف في البقعة التي لا بد أن نمر من فوقها : أهى أرض  
صلبة أم فوهة على بئر سحيق غطيت بأتربة وأعشاب ، فإن الأمر يختلف عندئذ  
كل الاختلاف عن المسألة السابقة ، إن المسألة هنا مسألة تتعلق بالمصير ، ولذلك ،  
لا تدع طبيعة البحث ودوافعه فيها أي مجال لتدخل حظوظ النفس والإصغاء  
إلى أصوات الرغبات والأهواء .

إن حديثنا عن الكون والخالق والبحث فيما قد يكون ثمة من مسؤوليات  
يجب أن ينهض بها الانسان تجاه خالق الكون ، من قبيل هذا المثال الثاني الذي  
لا معنى فيه لظهور الرغبات النفسية وحظوظها في الخصام والخلاف .

إن المسألة في تعلقها بمصير كل إنسان من الخطورة بمكان !!

وإن طبيعة هذه الخطورة لتفرض على العاقل ، أن يتأمل في المسألة بأناة وتجرد ، مستعيناً بكل ما تطول إليه طاقته الفكرية من الأدلة والبراهين ، ولينته بعد ذلك إلى القرار الذي يريد ، على أن يلاحظ في ذلك شرطاً أساسياً ذا أهمية قصوى ، ألا وهو أن يطمئن إلى أنه سيثبت على قراره ذلك ولن يفاجئه الندم في ساعة لا جدوى فيها من الندم .

لقد آل كل من ماركس وإنجلز وأشياعهما من أئمة المادية الجدلية ، إلى المصير الذي يتقبلون فيه الآن . ولولا حجاب شاء الله عز وجل ببالح حكيمته ألا يرتفع شيء من سجايفه في هذه الحياة ، لوقفت على مدى الحسرة التي تفري هذه الساعة قلوبهم والندم الذي يتحكم بمشاعرهم .

ويوشك أن يلاقي كل منا عما قريب مصيره الخاص به ، والذي سيكشف له فقط عنده الحجاب ، فلا يعلم أحد من الأحياء الباقين من ورائنا من أمر مصيرنا شيئاً . . . وهكذا دواليك . . . حتى يأتي أمر الله ، وتقوم الساعة التي يجحد بها اليوم من يجحد ، ويؤمن بها من يؤمن .

فلتفكر في مصيرك المقبل إليك حتماً ، بالطريقة التي تحب ، وبالأدلة التي تقنعك ، واتخذ لنفسك القرار الذي تشاء ، ولكن حاذر أن ترجع عنه وتندم على اتخاذه في ساعة ما ينفعك فيها الندم .

إلا إن طائفة من الناس ، يضررون في أنفسهم عذراً آخر ، قلما يجروون على البوح والاعتراف به . إنه عذر يتمثل في أنهم مشدودون إلى الأوهام المادية من رغائبهم النفسية وحظوظهم الشهوانية ، وذلك هو السبيل الأغلب الذي يتم إبعاد الشباب به عن قناعاتهم العقلية والفكرية ، إنه سبيل الإغراء بالشهوات وتأجيج عواملها بين جوانحهم !! فهؤلاء يعانون من نقطة ضعف لا يجدون قدرة على التحرر منها . ثم إنهم يخافون من تهمة الازدواج في الشخصية ، إن هم سلكوا السبيل إلى ممارسة شهواتهم ، وأقروا في الوقت ذاته بالحق الذي لا يتفق

مع أعمالهم • فيصطنعون أمام الناس البرهان على أنهم لا يمارسون أعمالهم وحظوظهم إلا عن قناعة علمية بأنه لا ضير عليهم منها ، ويصيغون اعتقاداتهم على الوجه الذي يتفق مع مسالكهم وأعمالهم !! •

ولكنني أقول لهؤلاء الإخوة : لا داعي إطلاقاً الى ربط الفكر واليقين بالسلوك وظروفه • وليس من ضير أو نقص في أن يقر الباحث الحر بالحقيقة التي اطمأن إليها ، ثم يبدي الأسف من أنه لا يقوى على إيجاد التنسيق بين يقينه الاعتقادي وسلوكه العملي •

بل لا شك أن هذا الذي يطلق لعقله حريته في الفكر والتعبير ، ولا يجعله متقيداً بظروف انحرافات وسلوكه ، ليكون اللسان المحامي عنه كيفما انزلق أو انحرف — أخرى بالتقدير والاحترام من ذلك الذي لم يستطع كبح جماح نفسه في مجال السلوك ، فستر نفسه عن الناس وتقدمهم بوقاية من أفكار مصطنعة يجترها دون أن يؤمن بها •

حاول جهد استطاعتك أن تجعل من يقينك العقلي القائم على المنطق والعلم الراسخين قائداً موجهاً لسلوكك • • فإن أعجزتك النفس عن السيطرة على سلوكك لسبب ما ، فلا أقل من أن تحتفظ بيقينك وقناعاتك ، تمارسهما بالفكر الدائب والإقرار باللسان • • فلسوف يفيدك يقينك هذا ذات يوم ، ولربما وجدته شفيعاً لتقصيراتك الأخرى •

وأخيراً ، آمل أيها القارئ ، أن تحسّ من خلال قراءتك لهذه الصفحات الأخيرة بدوافع الغيرة الصادقة لك والشفقة عليك ، والرغبة الخالصة في ألا ينالني خير إلا ويبلغك خير مثله • وأعظم الخير ألا نجد أنفسنا إذا ما حانت سكرة الموت أمام حقائق تفجؤنا بندامة تسحق مشاعرنا ثم لا نملك الخلاص منها •

وصدق الله رب العالمين إذ يقول : ( قل هو نبأ عظيم أنتم عنه معرضون ! ) •

وإذ يقول : ( وتعلمنّ نبأه بعد حين ! ) •

وإذ يقول : ( لكل نبأ مستقرّ وسوف تعلمون ) •



# الفهرس

العنوان	رقم الصفحة
بين يدي هذا الكتاب	٧
تمهيد	١٦
تعريف بالفكر الديالكتيكي	
من هيرقليط الى ماركس وانجلز	
ميلاد الكلمة وفيلسوفها الاول	١٧
الديالكتيك عند هيجل	١٨
الديالكتيك في منظار الماركسية	٣٠
قوانين الجدلية الماركسية	٣٤
مقولات الجدلية الماركسية ومستلزماتها	٣٧
القسم الاول	٥٣
نقد اصول النظرية وقوانينها	
تمهيد	٥٥
وحدة الاضداد وصراعها	٥٧
تحول الكم الى كيف	٦٧
نفي النفي	٧٤
القسم الثاني	٩٣
نقد المقولات والمستلزمات	
تمهيد	٩٥
كون المادة اساس الوجود وينبوع الحقائق	٩٧
ملازمة المادة للحركة والتغير	١٠٩
سرمدية العالم ووحدته	١١٦
الموعي وظيفه الدماغ	١٣٦
اللغة وعلاقتها بالفكر	١٤٦
تفاعل السبب والنتيجة	١٥٥
الحرية والضرورة	١٨٤
الحقيقة الموضوعية والمطلقة	١٩٠

<u>العنوان</u>	<u>رقم الصفحة</u>
القسم الثالث	
نقد المادية التاريخية	٢٠٧
تمهيد	٢٠٩
الجسر المقطوع	٢١٢
الواقع التاريخي	٢٢٤
تناقضات غير جدلية	٢٤٣
القسم الرابع والآخر	
انتقادات منشورة - القرار الذي لا مفر منه	٢٥٩
المادية والمشاعر الوجدانية	٢٦١
المادية والأخلاق	٢٦٧
المادية والذرائعية	٢٧٥
القرار الذي لا مفر منه	٢٨٠

★ ★ ★





طريقة جديدة فلة في حوار المسلم الواعي مع الآخرين ،  
لم يعتمد المؤلف فيها على الأسلوب الخطابي التهويلي ،  
الذي يخاطب العواطف ويشرها ، أكثر مما يخاطب العقول ،  
ويتحكم اليها . ولم يستعن بشيء من المنطق الديني في  
ابطال مفاهيم ، لا يقر أصحابها بالدين .

ولعل المؤلف كان يستهدف من طريقته الجديدة هذه  
تحقيق غايتين طالما تعسر تحقيقهما معاً ( اولاهما ) :  
تمزيق غاشية الإنهيار بعناوين كثيراً ما تأثرت بها نفوس  
ضعيفة ، واختبأ تحت قباب من تهاويلها مبطلون مخادعون .  
و ( ثانيتهما ) : إنهاء عهد الجدل الخطابي المتشنج ، الذي  
طالما استعاض عن الحوار العلمي الهادي ، صراعاً عدائياً  
هائجاً ، فلم يحقق لأي من الطرفين حسيلة خير .

وسيرى القارىء معي ، التوفيق الكبير الذي حالف  
المؤلف في حوارهِ العلمي الموضوعي حتى وصل الى :  
(القرار الذي لا مفر منه) :

« اذا اتضح : ان الروح ليست منشقة حتماً عن المادة  
وان القول بسمودية المادة جنوح عن المنطق والعلم ، وان  
الانسان لا يمكن ان يكون قد عاش احقاباً من الدهر لا يتمتع  
بوعي ولا تعبير ، وانه منذ عهوده البدائية كان يملك المشاعر  
الوجدانية واللوق الجمالي في الأشياء ، وانه يستحيل ان  
يتحقق تنظيم بدون منظم ، ووحدة جلدية لمشورات الأشياء  
بدون موحد يؤلف بينها ... »

... اذا اتضحت ، في اعماق معاكساتنا العلمية ، هذه  
الحقائق كلها ، فان القرار الذي ياتي ثمرة لذلك كله هو :  
ان هذه المكونات كلها مخلوقة بخلق مبدعها ، وان هذا المبدع  
اله واجب الوجود ، يتصف بالكمال المطلق ، قديم لا اول  
له ، باق لا نهاية له ، عليم لا يند عن علمه شيء ، قادر  
لا يخرج عن سلطانه شيء ... »

وتنتفض كل اوهام النظرية الجدلية ( الديالكتيكية ) ،  
ويرتفع صرح الايمان .

« الناشر »